مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

6

سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي

الشيخ مُرتضى مُطهّري

الإشكاليّة الإصلاحيّة وتجديدُ الفكرِ الإسلاميّ



د. خنجر حميّة

د. خنجـــر حميَّــة

جمع بين الدراسة الأكاديمية والحوزوية، حصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة من الجامعة اللبنانية عام ٢٠٠٠، وهو يعمل في تدريس الفلسفة في الجامعة اللبنانية، كما في الحوزة العلمية.

من أعماله:

- فقه المواريث والفرائض (دار الملاك، ٢٠٠١)
- العرفان الشيعي دراسة في الحياة الروحية لحيدر الآملي (دار الهادي، ٢٠٠٨)
- اختبارات المقدس مقاربات في الفلسفة والتصوف والتجربة الدينية (دار الأمير،٢٠٠٧)
- جدل الإبداع والاتّباع: المنطق اليونانيّ في السياق الفكريّ العربيّ الإسلاميّ (دار الأمير،٢٠٠٩)

مُرتضى مُطهَّري

الإشكاليّة الإصلاحيّة وتجديد الفكر الإسلاميّ

د. خنجر حمية

مُرتضى مُطهَّري

الإشكاليّة الإصلاحيّة وتجديد الفكر الإسلاميّ



المؤلف: د. خنجر حمية
الكتـاب: مُرتضى مُطهَّري الإشكاليّة الإصلاحيّة وتجديد الفكر الإسلاميّ
متابعة وتدقيق: محمد دكير
تصميم الغلاف: حسين موسى
الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر برس



الطبعة الأولى: بيروت، 2009

ISBN: 978 - 9953 - 538 - 21 - 1

Motahhari on reformation and Islamic thought's renewal

«الآراء الواردة، في هذا الكتاب، لا تعبّر بالضرورة عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتِّجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization for the development of Islamic thought

بناية الصبّاح - شارع السفارات - بئر حسن - بيروت
هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820387 (9611) - ص. ب: 55/ 25
Info @ hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المركز

يسعدنا في **مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ**، أن نتقدّم إلى قرّائنا الكرام بهذا العمل الجديد من سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلاميّ، التي ترتكز في فلسفتها كما صدّرنا الكتاب الأوّل منها، على فكرة إلقاء الضوء على عددٍ من المفكّرين ورجال القلم الذين، كان لهم أو ما زال، تأثيرهم على وعينا نحن أبناء هذا العصر. ولن نعيد سرد الأهداف التي نتوخّاها من هذا المشروع، وإنّما نكتفي بالإشارة إلى أنّنا لا نهدف من معالجة مفكّر ضمن إطار هذه السلسلة، إلا إلى إلقاء الضوء على السيرة والسيرورة الفكريّة لهذا المفكّر أو ذاك، والكشف عن أبرز القضايا التي كانت تشغله وربّما ما زالت تشغلنا نحن أيضاً.

ولكلّ من أنجزنا عنه كتاباً قصّةٌ وقضيّةٌ ودافعٌ يدفع إلى البحث حوله ومعالجة سيرته الفكريّة. وأمّا الشهيد الشيخ مرتضى مُطَهّري، فإنّنا عندما نعالجه نفعل ذلك ورائدنا مجموعة من العناصر التي تميّز بها الرجل وهي نقاطٌ تُحسَب له، وتدعو إلى الاهتمام بفكره، ومن أبرز هذه النقاط ما يأتي:

أولاً: قرب مُطَهّري من العصر الذي نحن فيه يضفي على فكره صفة الجدّة والحداثة التي تدعو إلى الاهتمام به. فكأنّك عندما تطلّ على القضايا التي عالجها مُطَهّري تقرأ مشاكل الراهن لا مشاكل القرن الماضي. فقد كتب عن العدالة الاجتماعيّة، والعدل الإلهيّ، والحركات الإسلاميّة، والحجاب... وهي مسائل ما زالت حيّة تدور في آفاق أذهاننا شباباً وكهولاً.

ثانياً: يعدّ مُطَهّري واحداً من المنظّرين جاهدوا على خطَّي الهجوم والدفاع عن الثورة الإسلاميّة في إيران، وهي تجربةٌ ما زالت حيّة تنبض بالحيويّة مهما كان الموقف منها، تأييداً أم تحفظاً أم رفضاً. وبالتالي فإنّ دَرْس مُطَهّري هو دَرْسٌ لهذه التجربة الحيّة الراهنة.

ثالثاً: إنّ أبرز ما يمتاز به مُطَهّري هو انفتاحه على قضايا العصر، وخوضه معترك التحدّيات الكبيرة التي كانت تواجه الفكر الدينيّ في عصره. وربّما لا يكون في هذا الأمر غرابةٌ؛ ولكنّ ما يميّز مُطَهّري عمن سواه من المدافعين أنّه مدافعٌ إصلاحيٌّ في الوقت عينه لم يودِ به الدفاع إلى زوايا الانغلاق والتقوقع. ولم يدْعُه الإصلاح إلى مغادرة الأصول وتجاوزها.

يأمل **مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ** أن يكون في هذا الكتاب إضافة إلى الفكر الإسلاميّ، تنال إعجاب القراء والباحثين. وأن يكون معبراً وقنطرة لمواصلة السير في هذا الطريق لمن يرغب في حث الخطى إلى الأمام.

مركزَ الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ

مقدمة

بين يدي القارئ الكريم إطلالة عامة وسريعة على العناصر الفكريّة والفلسفيّة والدينيّة للمشروع الإصلاحي للشهيد مُرتضى مُطَهّري، وعلى البُنى والمرتكزات التي قامت عليها دعوته لإحياء الفكر الديني في الإسلام.

ولأنّ فكر مُطَهّري يتميز بالشُّمول والاستيعاب من جهة، ولأنَّ مؤلّفاته حافلة بالاستطراد وعدم التنظيم، الناشئين من كونها تشكلت في عمومها من محاضرات أو دروس أو خُطب أو حوارات ونقاشات، فإنَّ استيعابها بالدرس والفحص أمرٌ تكتنفه الكثير من الصِّعاب، ويحتاج إلى جُهد لا يتوفر لباحث بمُفرده، وإلى وقت لا نملكه نحن، ولأجل ذلك حاولنا أن نحصر جُهدنا في جانب من جوانب هذا الفكر، نلامسه في عمومه وكليّته وفي مبادئه وأسسه وفي مرتكزاته وقواعده وفي آليّاته ومنهجه، ليتبين لنا على وجه الدقة منطقه الخاص في خضم هذا الكم الكبير المُتشعب من النِّتاج، وفي سياق هذا السديم المتنوع من الموضوعات والمسائل والقضايا التي تحتويها كُتبه وتنطوي عليها.

وإذا كان ذلك سيحرم القارئ فُرصة التعرّف على آراء مُطَهّري في جُملة ما عالجه من قضايا، فإنَّه سوف يُعينه في الحد الأدنى على أن يتعرَّف بشكل واضح ـ وهذا ما نرجوه ـ على طريقة تفكيره في عمومها، وعلى منهجه في البحث والدَّرس والتأمل، وعلى الآليّات التي توسّلها، والطرائق التي استخدمها، والمُرتكزات الجوهرية التي أقام على أساسها نظام فكره ونسق اشتغاله. ولأنَّ مُطَهّري لم يكن يَحْفلُ ـ وهو يندفع في خضمِّ معالجة قضايا المعرفة والثقافة والاجتماع ـ بالتأسيس المنهجيّ لعمله، أو بوضع المرتكزات والأسس، أو بتأسيس المبادئ والمنطلقات، أو بالأنساق التي تحكم استنتاجه واستدلاله على رؤاه وتصوراته وقناعاته، فلقد كان يتحتَّم علينا أن نستخلص بأنفسنا كل ذلك، نجمع شتاته من أطراف نتاجه، ونُلمْلم عناصره من حنايا نصوصه، على ما في ذلك من مَشقّة وعناء من جهة، وعَنتٍ وتكلّف من جهة أخرى، وعلى ما يُمكن أن يداخل جُهداً من هذا القبيل من فعل إسقاط من قبلنا يدفع إليه فهمٌ خاص، أو تفسير متوسّع لطبيعة أفكاره، أو تأمل مُتحرر نلجأ إليه، ونحمّل من خلاله نصوص مُطَهّري ما لا تحتمله من المعاني والدلالات والمقاصد. لكن ما يبرر ذلك بالنسبة إلينا كثيرٌ:

منه أنَّ مُطَهّري لا يُفهم في أبعاده المعرفيّة والنظريّة إلا ضمن سياق مُوحَّد، لم يكلف هذا المفكّر نفسه عناء الانشغال به؛ لأنَّه كان مشغولاً في الأساس بالمعرفة في حدود ما تقدّمه من خدمة في سياق التجربة التاريخيّة التي عاشها... وفي خضمِّ أحداث ووقائع كانت تقتضيها وتتطلبها؛ ولأنَّ مُطَهّري كمناضل لم يكن يَعْنيه التنظير للفكرة بمعزل عن سياقها الواقعيّ، والحاجات التي تفرضها، والمواقف التي تدعو إليها.

ومنه أنَّ مُطَهّري أنتج أفكاره ورُؤاه على مدى مساحة من الزمن تزيد على رُبع قرن، تطوّرت أفكاره ورؤاه فيها على ضوء التجربة والوقائع والأحداث... ومثل هذه المساحة الزمنية تتطلب أن نندفع لالتقاط عناصر هذا الفكر على ضوء تطوّره وفي سياقات نضوجه وفي مراحل اكتماله، في كليتها وعمومها. وهذا يتطلب منا فعل تفكيك وتركيب من جهة، وتفسير وتأويل من جهة أخرى، تستثمر فيه السياقات التاريخيّة وجملة الظروف والمؤثرات ومناخات المعرفة والفكر والسياسة والأحداث المحيطة والوقائع. وعليه فما نقدمه هنا هو رُؤية تأويليّة لجهد مُطَهّري ولنتاجه، تحاول استنطاق نصوصه بُغية تكوين رؤية شاملة وعامة لمنهجه، وتأسيس ركيزة منطقيّة تحكم جماع تفكيره وتوجه رُؤاه، وتربط كل أطراف اهتماماته المعرفيّة بعضها إلى البعض الآخر، وهو يبقى في جوهره فعل تفسير خاص لا ندعي صوابيته ولا اكتماله ولا سلامة منطلقاته ولا تعاليه على النقد والتفنيد والمناقشة.

وقد قسَّمنا دراستنا هذه إلى فصول ستّة، خصّصنا الأوّل منها لعصره، لقناعة عندنا مفادها أنه من غير الممكن أن ندرك أبعاد فكر مُطَهّري إلا على ضوء عنصرين:

الأوّل، هو الإشكاليّة المعرفيّة التي واجهها مُطَهّري في مطلع القرن في خضم اندفاع العالم الإسلاميّ في لقاء مباشر مع النتاج الفكري والمعرفيّ الغربيّ.

والثاني، هو الإشكاليّة الاجتماعيّة ـ السياسيّة، التي ألقت بظلالها على النصف الثاني منه. ولقد كانت هاتان الإشكاليّتان مترابطتين جداً في السياق الذي وجد مُطَهّري نفسه فيه مناضلاً ومفكّراً.

وعكفنا في الثَّاني منها على تحديد العناصر العامة لسيرة مُطَهّري الزمنية ولخصائص شخصيته، على نحو الإيجاز والاختصار.

أما الفصل الثالث فلقد شكَّل عندنا صُلب الإشكاليّة، وخصَّصناه للحديث عن إشكاليّة الإحياء في فكر مُطَهّري، في معناه ومضمونه، في أدواته ووسائله، في عناصره ومنطلقاته، وفي عقباته ومعوقاته. وهو محور يكاد يلخص في صميمه كل تجربة مُطَهّري الفكريّة، ويختصر جملة أبعادها، ويجمع ما تشتَّت من عناصرها. فلقد شكل طموح الإحياء الدافع الذي رسم مُطَهّري على أساسه كل خطوات تجربته في الفكر وفي العمل والنضال.

أما الفصل الرابع، فحاولنا فيه أن نُتابع المواقف الفكريّة التي أطلقها مُطَهّري تُجاه مدارس فكريّة غربيّة تركت آثارها في صميم الوعي المعرفيّ والفكري لمثقفي عصره، وطغت على مجمل مفكّريه سواء في إيران أو في العالم العربي، وجذبت باتجاهها الكثير من الشباب المأسور بإغراء منطقها وتماسك منهجها وجاذبيّة مضامينها. واستعرضنا هناك مناقشته لمذاهب ثلاثة: الأوّل، يتَّصل بالمجتمع وحركة التاريخ، والثاني، يتصل بالنزعات المادّية، الإلحادية والعدميّة، والثالث، بالقيم والأخلاق. وهي مذاهب تركت أثراً هائلاً في سياق الحضارة الغربيّة، وانعكس ذلك على مجتمعاتنا بشكل لا مردّ له.

أما الفصل الخامس، فهو مُحاولة مُختصرة لاستخلاص النتائج وتقييم الجُهد الذي نهض به مُطَهّري، أو النتاج الذي تركه، موضوعاً على خلفية الراهن، آخذين بالاعتبار طبيعة الرهانات التي ولدته، والتحدّيات الراهنة والحاليّة في اختلافها وتعقّدها وتنوّعها واتساع

أبعادها. من غير أن يكون هدفنا فحص مقدار القيمة التي ما زال هذا الفكر يتمتّع بها في الراهن؛ إذ الفكر لا يقيَّم إلا على ضوء الوقائع التي ولدته. ولا يصح بنظرنا سلخه عنها ووضعه في غير سياقه لتبيّن قيمته أو جدواه أو نفعه، إلا في حدود منطلقاته ومآلاته، أو دوافعه ونهاياته، أو أغراضه الكُلية ومقاصده، أو على ضوء ما يُمكن أن يرسخه من عِبَر وقِيم ومضامين منهجية.

وقد خصَّصنا الفصل السادس ليكون مَسْرداً مُقتضباً لمؤلفات مُطَهّري في الفارسية، وما تُرجم منها إلى العربية. وهو مَسْرد سوف يكون ناقصاً على كل حال، خصوصاً إذا علمنا أنَّ جزءاً كبيراً من نتاج مُطَهّري كان على شكل دُروس أو خُطب أو محاضرات، ولم يتمّ إخراجها بتمامها من الأشرطة المسجلة إلى الآن... كما أن جزءاً كبيراً منها لم يُنشر أو يُحرر أو يُذاع... ونحن نعتمد في ذلك على بعض المصادر الموثوقة التي تعتني بمحاولة توثيق نتاجه، وإعادة تقويمه وتنظيمه وترتيبه ونشره.

وأخيراً، فإنَّ ما نقدمه هنا لا يدَّعي الكمال ولا الاستيعاب، وهو يبقى في جوهره جُهداً متواضعاً في طريق الكشف عن الأبعاد الفكريّة والمعرفيّة لهذه الشخصيّة الاستثنائيّة، خصوصاً ما يتَّصل منها بجوانب الإحياء والتجديد. فإنْ كُنا قد وُفِّقنا إلى تقديم الجادّ النافع والمفيد فهو غاية مُنانا ومُنتهى أملنا، وإلا فعذرنا المحاولة وبذل الجهد. وما توفيقي إلا بالله.

خنجر حمية

الفصل الأوّل

مدخل إلى العصر

الأوضاع الفكريّة والسياسيّة
في إيران الحديثة والمُعاصرة

تمهيد

لا تتَّضح الصورة الفعليّة لعصر مُطَهّري، وللتشكُّلات السياسيّة والتيّارات الفكريّة والأيديولوجية التي وُجدت فيه، من دون العودة قليلاً ـ وفي نظرة شمّالة ـ إلى النصف الأوّل من القرن العشرين، خصوصاً إلى المرحلة التي أعقبت تولِّي محمد رضا بهلوي مقاليد السلطة، واندفاع إيران نحو الغرب في مُجمل الميادين والمجالات، والذي تجلّى في أوجه متنوعة من الحياة السياسيّة والفكريّة والاجتماعيّة والإدارية، في الأنظمة والقوانين والتشريعات، وفي القيم والأعراف وجُملة العلاقات، وفي التنظيمات المالية والإدارية والاقتصادية، وفي المناهج التعليمية والتربوية، وفي التعاون العسكري والأمني. . . إلخ، وفي إنجاز قطيعة مع الموروث الإسلاميّ بكل تشعُّباته وتقاليده، أو تشويه مُتعمد للمبادئ والأفكار والتشريعات والأعراف التي يحتويها، والتي كانت قد ترسَّخت في المجتمع وتوطَّدت في مُجمل التاريخ الإسلاميّ لإيران.

لقد ولّد هذا النُّزوع ـ مع ما رافقه من استبداد سُلطوي، ونزعة

شوفينية قمعية ـ حركات سياسيّة اعتراضيّة، وتيّارات مُمانعة تُوجت بإسقاط النظام، وتشكيل حكومة وطنية برئاسة مُصَدِّق. . . قادت جملة إصلاحات سياسيّة اتخذت طابعاً ليبرالياً، ثم ما لبثت أن وقعت صريعة نزاعات أطرافها، مما سهّل للشاه العودة تحت مظلة التدخل الأميركي المباشر، ليسقط معها مشروع التغيير والنهوض، ولتتهاوى بضربة واحدة أحلام الحرية والعدالة والديمقراطيّة، التي نادى بها أقطابها في الجبهة الوطنية، وفي دائرة الجماهير التي حملت لواءها، وناضلت من أجلها.

لكن هذه الفترة، مع كُل ما رافقها من خيبات أمل وإخفاقات، حملت في داخلها إرهاصات حراك سياسيّ وفكري وثقافيّ، رفدته جملة أيديولوجيّات كان يضطرب بها العالم آنذاك، فتشكلت مبادئها وقضاياها واهتماماتها وشعاراتها ـ كذلك - على ضوئها وانطلاقاً منها.

فمن ماركسيّة مُتشددة أصولية، إلى اشتراكيّة مُعتدلة تحاول أن تُسبغ المشروعية على شعاراتها في إحالة واضحة على الإسلام، إلى حركة وطنية ليبرالية، إلى حركات ديمقراطيّة تتَّخذ من النموذج الغربيّ للتجربة السياسيّة وحقوق المواطنة نوذجها الأسمى، إلى حركات إسلاميّة تجديدية مُتنوعة الركائز والأهداف، مختلفة المنطلقات والرؤى، متعددة الاتّجاهات والنوازع.

وهي على تنوّعها كان يجمعها همٌّ مشترك، وهدف يتجاوز كل الخلافات وتباينات الرأي وتعدُّد الانتماء، وهو ضرورة إحداث تغيير في الحياة السياسيّة لإيران، والانتقال بها إلى فضاء جديد، وإلى مناخات تسمح لها بإعادة تكوين مساراتها المستقبلية، وتحديد معالم حضورها في العالم، والتخلص من سنوات طويلة من تجارب الإخفاق والتردِّي

وإهدار الإمكانات والطاقات، ومن حقبة لم تولِّد إلا إحساساً بالعجز وفُقدان الفاعليّة، وانكفاءً نحو خُنوعٍ لا مثيل له لسلطة مارست شتَّى صُنوف الاستبداد والقمع، والاستغلال والنَّهب، والتبعية والالتحاق، وامتهنت كرامة مواطنيها، وسلبتهم أبسط حقوقهم، وكبَّلتهم بأغلال من الفقر والجهل والأمية والتخلّف، وصادرت إرادتهم في التعبير عن قضاياهم وعن قناعاتهم وأفكارهم.

وقد شكَّلت كل هذه التيّارات البيئة الحقيقية التي انبثقت منها الأيديولوجيّات التغييرية في النصف الثاني من القرن العشرين، مستفيدة من تجارب النضال والعمل السياسيّ المباشر، في إنجازاته وإخفاقاته، وفي فشله ونجاحه من جهة، ومن مناخات الحوار الفكري، والصراعات المعرفيّة والأيديولوجية، والنقاشات التي كانت تُدار من مراكز الفكر والجامعات والمنتديات، أو تنشر في الصحف والكتب ووسائل الإعلام، والتي راحت تتأطَّر في أحزاب جماهيرية، أو ما يُشبه الأحزاب، وتستقطب المؤيدين والأنصار، وتروّج لبرامجها وأهدافها، وتنظم شعاراتها بما يخدم ذلك، حتى إذا ما نضجت تجربتها أعلنت عن نفسها، في النصف الثاني من القرن العشرين أو قريباً منه، في وضوح رُؤية، واستواء بناء، واكتمال لأيديولوجيتها في التغيير والنهوض، في الركائز والمنطلقات والمبادئ والأسس وطرائق العمل والتنظيم، وفي الأهداف والغايات والمقاصد. فتحولت من حركات استنهاض وتحفيز للإرادات والهمم في أوّل أمرها، وتيّارات تطمح إلى التغيير والتجديد والتخطِّي، واتجاهات رافضة للواقع مناهضة للاستسلام لمتطلباته ومُقتضياته وشروطه، طامحة إلى الحرية والعدالة وحقوق الإنسان، إلى أحزاب لها برامجها المتكاملة في الفكر وفي العمل، وتمتلك عُدتها المعرفيّة

والأيديولوجيا، وبنيتها التنظيمية، ولها رُؤيتها للإنسان والمجتمع، وللعالم والوجود، وفهمها الخاص للعصر ومتطلباته، وللتاريخ وسيرورته، وللتقدم وشروطه وآلياته، وللمدنية في جوهرها وأسباب انبثاقها، وللتخلف وأسباب وجوده وعوامل تحققه، وشروط تجاوزه وتخطيه.

ولم تكن كُلُّ هذه التيّارات مُنبتَّة أو مقطوعة الصِّلة بالإشكاليّات التي كان يطرحها العالم المعاصر على كل اجتماع مسلم، وبالتحدّيات التي كان يواجهه بها أو يلقيها في طريق حراكه، ولا بتجارب الإصلاح والنهوض التي راحت تتشكّل على تفاوت بينها في أنحاء متفرقة من العالم الإسلاميّ، في خضمٍّ تغييرات جذرية أصابت بنيته، وعصفت بكيانه، وألقت بثقلها على أبنائه، وفي ظل وقائع وأحداث خَلْخَلَتْ الكثير من بُناه التقليديّة ومؤسساته وركائزه، وعصفت بجملة كبيرة من موروثاته ومُسلماته، في الفكر وفي العمل، في القيم وفي السلوك، في الإجتماع وفي السياسة، ووضعته مكشوفاً في عين العاصفة، وفي لُجّة التيّار.

وهي تجارب سوف تُستلهم ويُستفاد منها، بمنطق يتجاوز مجرد الاعتبار، وبمنهج يتخطّى التقليد إلى محاولة الاستلهام والبناء والتجاوز. في بيئة شديدة التعقيد كالبيئة الإيرانية، وفي مجتمع يتمتع بخصوصية تجربته وفرادة تقاليده.

وعلى أيٍّ حال، فالحراك السياسيّ والفكريّ الذي برزت ملامحه واضحة في هذه المرحلة من عُمر القرن، مُقاماً على تجارب محدودة سابقة، كثورة العشرين، وحركة التنباك، وتأميم النفط، والمشروطة،

سوف يتعاظم شيئاً فشيئاً على ضوء أحداث ووقائع، وفي خضمِّ تقلبات شديدة التعقيد والحساسية، وسوف يتنامى في جوهره وشكله، في آلياته وما يُعبر عنه، في بنيته وأهدافه ومقاصده... ليكون الركيزة التي تمخَّضت عنها وانبثقت منها الثورة الإيرانيّة سنة 1979م. كأيديولوجية شاملة للنهوض والإحياء، ليتغير بعدها المشهد الإيراني بشكل كُلي إلى غير رجعة، ولتبدأ مرحلة جديدة في حياة إيران المعاصرة سوف تترك تداعياتُها أثراً لا يُمحى في مشهد العالم على أكثر من صعيد.

أوّلاً: مُمهدات وإرهاصات:

«المشهد السياسيّ والثقافيّ في إيران في النِّصف الأوّل من القرن العشرين»

تركت الأحداث التي عصفت بأوروبا في بداية القرن آثارها التي لا تُمحى على مشهد العالم، فلقد خَلْخَلَتْ التقاليد والموروثات، وبدلت التصورات والأفكار والرؤى، وزَحْزَحَتْ أنظمة وأسقطت أمبراطوريات، وأطلقت العنان لإعادة تشكيل الدول على أُسس جديدة، وخلقت أيديولوجيات متنافسة تسعى إلى تأمين حضورها وهيمنتها، وضمان مصالحها ـ في خضمِّ صراعات عابرة للحدود ومتجاوزة ـ على مدى مساحة العالم، وقد تطلبت قبل أن تهدأ حربين أُوربيتَيْ المركز، عالميتي الإهتزاز والتأثير، حصدتا في طريقهما أرواح الملايين، ودماراً لا يوصف، وطمساً لهويات ولأمم ولشعوب ولقوميات وأعراق وإثنيات، وفرضت نُشوء نظام هيمنة طغت مفاعيله على مدى مساحة العالم، وشكَّل عصبَ نظامه النهبُ المنظمُ للثروات والطاقات، والاستثمار المقنن للقدرات العقلية والجسدية لشعوب كانت قد أنهكتها قرون من الفواجع وسنوات طويلة من الخضوع والاستسلام، وحقب مُتعاقبة من

الانهيار الحضاري والتخلّف، فوفّر المنتصرون في حُروب هذا القرن بذلك لنظامهم، المادة الأساسية لإطلاق عجلة عصر الصناعة والتقانة والتنظيم، وإعادة بناء ما أخذته الحرب في طريقها وعَفَتْ عليه من مظاهر العُمران والمدنية، ومن بُنى اقتصادية ومالية.

ولأنَّ السيرورة التاريخيّة لأوروبا المعاصرة، تشكلت على أُسس مفاهيم عصر الأنوار التي أحدثت قطيعة جذرية مع التصورات التقليديّة للعالم، ولموقع الإنسان، ولعلاقته بالوجود والتاريخ والمستقبل، وللأهداف القصية للحراك الإنساني وللاجتماع البشري، ولأنها دفعت بالإنسان إلى نقطة المركز، كمحرك للتاريخ وكصانع لقدره ومصيره، وكفاعل لمستقبله، وكمنجز لمصالحه على ضوء حاجاته المباشرة ومنافعه، فإنّ الصراع الذي ولّد حربين عالميتين لم يكن من الممكن أن ينتهي. ما زال في الحقيقة وانطوى خلف غُبار المعارك وطواحين الموت هو شكله، ليبرز في صورة صراع على تأمين السيطرة على مفاصل العالم ومقدراته، وتنازع على المنافع والثروات، واحتكار لإرادة القوة والهيمنة والاستئثار، مداراً بواسطة نظام علاقات دولية يكفل في العموم تقاسم كل ذلك، ونظام مؤسسات يَحرُسُ آلياته ويحرص على ضمان تطبيقه، ويُعمق الاستلحاق والتبعية والاستلاب عند شعوب لم يكن لها دور مؤثر بأي حال في تلك السيرورة التاريخيّة، لكنها دفعت ثمنها الأكبر خاضعة لمتطلباتها وشروطها، محكومة لمقتضياتها وأهدافها، دائرة في فلكها، مُستسلمة لآثارها المدمرة، من غير أن ينالها حظٌ ولو قليل مما ولدته من منافع ومكاسب في مركز السلطة والهيمنة.

وقد كان أثر هذه السيرورة التاريخيّة في أوروربا الحديثة على

شعوب الأطراف مُزدوجاً، فهي ولَّدت من جهةٍ رغبةً في الانفتاح والتحرر وتقرير المصير، وتَلمُّس آفاق المستقبل خارج إطار قوة مُرغمة ومهيمنة ومُستلبة، وطموحاً إلى إعادة تشكيل هويتها واستثمار طاقاتها والانتفاع من ثرواتها في بناء حاضرها؛ لكنها ولَّدت من جهة أخرى نُزوعاً إلى التقليد ورغبة في الانتفاع، وشعوراً بالإعجاب والانبهار تجاه تقدم مادي وحُسن تنظيم، ومظاهر رفاهية واندفاع تقدم وابتكار واكتشاف ومعارف وعلوم ومفاهيم في الحرية والعدالة والمشاركة والتقدم، وفنون وآداب وقيم إنسانية، كانت تتبدَّى في عمومها كحلمٍ يُراود عقول أولئك الذين تبصروا في المآلات التي انتهت إليها مجتمعاتهم بعد سنين طويلة من العجز والاستسلام واليأس.

وبغضِّ النظر عن المبدأ الذي يُقرر أنَّ المغلوب الضعيف والمسيطَر عليه يتأثر بثقافة الغالب المسيطِر وعاداته وتقاليده ونظمه وأعرافه، وأنه يسعى إلى تقليده في محاولة لتقمص شخصيته، وفي نزوع للسعي نحو امتلاك أسباب قوته وعناصر سلطاته وعوامل هيمنته، فإنَّ مجتمعات الأطراف وجدت نفسها خاضعة لتأثيرين مباشرين لم تكن تجد وسيلة للفكاك منهما، الأوّل تأثير ما ولَّدته السيرورة التاريخيّة لأوروبا الحديثة من مظاهر المدنية، في القيم والأعراف، والعادات والتقاليد، والنُّظم والقوانين، وأشكال الحكم والسلطة والإدارة، وفي مظاهر العيش والسلوك والعلاقات، وتأثير ما ولَّدته أو أنتجته من أيديولوجيات ومعارف وتصورات وفلسفات تتّصل بالإنسان والعالم، والكون والوجود، والدين والقيم، والتاريخ والمجتمع، والمعرفة والمصلحة، والماضي والحاضر والمستقبل. ولقد ترك هذان التأثيران حُضورهما المُهيمن وحرّضا أسئلة واستفسارات، وحرَّكا هواجس ومكبوتات، وتركا

شعوب مجتمعات وأمماً رهائن تردُّدٍ مستحكم وضاغط بين هويّة خاصّة ترسخت في التاريخ على شكل لغة، وتقاليد، وأعراف، وعادات، ورُؤى في الكون، والحياة، والعالم، وعلى شكل انتماء إلى حدود ثقافيّة واجتماعيّة خاصة، وبين انفتاح على قيم وأعراف وتقاليد اجتماعيّة وسياسيّة ودينيّة وفلسفات وأيديولوجيّات ومعارف وتصورات مهيمنة طاغية، تتمتع بالجاذبيّة والإغراء وتستلب العقول وتستهوي المشاعر وتُحرك الرغائب.

وقد كان المجتمع الإسلاميّ صورة لمثل هذه المجتمعات ونموذجاً حيّاً من نماذجها، قاده هذا التردُّد إلى حراك لم تتَّضح بعدُ إلى الآن آليات بروزه ولا عوامل ظهوره، لكنه شكَّل في مُجمل الفترة التي تجسَّد فيها ما بات يُعرف بعصر النهضة الذي طغت فيه على انشغالات مفكّريه وعلمائه ومنظريه وناشطيه ومثقفيه، مفاهيم من مثل التراث والمعاصرة، الهوية والحداثة، التقليد والتجديد، التخلّف والتقدم، وما يتَّصل بها من مفردات ومفاهيم وتصورات، والتي انتهت إلى نتائج متباينة متصارعة، وإلى مآلات متضادة متناقضة، وإلى مقاصد مختلفة متعارضة، لم تقدم في عمومها تجربة واضحة المعالم بيِّنة الحدود والآفاق، ولم تُثمر في مجملها عن مشروع واضح المقاصد والأهداف.

لكن ما هو واضح منه، أنَّ أثر الغرب الحديث كان كبيراً في مُجمل ميادين الحراك الذي شهده، في الاجتماع والاقتصاد والسياسة، وفي السلوك والآداب، وفي الرؤى والتصورات حول الدين والحياة، والإنسان والعالم، والتراث والتقاليد، والأعراف والعادات، وفي الإدارة والمؤسسات، وفي العموم في الفكر والممارسة.

ولم تكن إيران في معزل عن ذلك، أو في منأى عن مفاعيله، فلقد ألقى مشهد العالم المعاصر بظلاله عليها، وعاشت نفس التردد الذي عاشه العالم الإسلاميّ، وشهدت نفس التأثير الذي اجتاحه من أقصاه إلى أقصاه، والذي ترك آثاره في السلوك والممارسات والقيم، والعادات الاجتماعيّة والأعراف والتقاليد، وفي الفكر والثقافة، فنجد بوضوح تيّارات: قومية، وليبرالية، واشتراكيّة، وماركسيّة، وتيّارات فلسفيّة وضعية ووجوديّة وعلموية، ونُخب فكريّة متأثرة إلى حدٍّ بعيد بمذاهب ورُؤى واعتقادات طغت على المشهد الفكريّ الغربيّ في القرن الأخير، كانت تستلهم وتستوعب، ثم يُعبَّر عنها في مركَّب يستحضر التقاليد والرؤى التراثيّة ممزوجة برؤى أممية عولمية وكونيّة أوروبية المصدر والمنبت والسياق. وهو ما سوف نشهد على حضوره في مجمل السياق الفكري والسياسيّ والإجتماعي لإيران الحديثة والمعاصرة.

شهدت فترة حُكم رضا خان المحاولة الأبرز لإعادة تشكيل إيران الحديثة على ضوء مفاهيم الغرب وتجاربه، في محاولة لاستلهام الليبرالية الإقتصادية من جهة، والطابع العلماني لنظام الحكم، وجملة مظاهر المدنية في التربية والإجتماع.

وقد كان رضا خان علمانياً مُتطرفاً ذا نزعة شُوفينية، فأطلق العنان لطموحاته القوميّة، واندفع في معارضة المظاهر الدينيّة إلى حدود القمع. وكان طموحه في ما يظهر من مُجمل تجربة حُكمه إعادة إحياء القومية الفارسية على أُسس عنصرية مُستلهماً تجارب أوروبية حديثة في غمرة صعود القوميات كالنازية والفاشية[1]. فأصدر جُملة قوانين تربوية

(1) طلال مجذوب، **إيران من الثورة الدستورية إلى الثورة الإسلامية**، بيروت: دار ابن رشد، 1980، ص297 ـ 298.

وتعليمية أقصى من خلالها رجال الدين من مجال التعليم الرسمي[1]، ثُم سلب سلطة المحاكم الشرعية منهم، وحصر عملهم في الأحوال الشخصيّة[2].

وفي عام 1934م. سنَّ جُملة قوانين حديثة حول الأوقاف، وتشدَّد في موضوع إقامة المجالس الحسينيّة ثم منع الحجاب، وحوّل التقويم من الهجريّ إلى الشمسيّ. . . إلخ.

وقد وجدت إجراءاته صدىً عند النخبة المثقفة التي دعمتها إلى أبعد الحدود، وعند بعض رجال الدين.

وقد كانت حركة التَّغريب في إيران القاجارية في نهاية عهدها، الركيزة التي استند إليها رضا خان في إطلاق إصلاحاته؛ إذ إن جملة من «المتنوّرين» كما كان يُطلق عليهم، كطالبوف وملكم خان ويوسف خان مستشار الدولة سنة 1895م وخان الكرماني وأمثالهم، كانوا ينادون بضرورة الانتفاع من مظاهر الحداثة الغربيّة في العلم والتكنولوجيا والقانون، وكانوا في العموم يُلبسون دعوتهم بلباس إسلاميّ، فانْطلى ذلك على كثيرين ومنهم رجال دين مُبرَّزون، ما سمح لأفكارهم أن تنتشر وأن تجد أرضيّة خصبة للتأثير[3]، لتركيزها على العدالة والحريّة وتشريع

---

(1) خليل حيدر، **العمامة والصولجان**، المرجعية الشيعية في إيران والعراق، الكويت: دار قرطاس 1997م، ص232.

(2) رضوان السيد، **سياسات الإسلام المعاصر**، بيروت: دار الكتاب العربي 1997م، ص. 139 وآمال السبكي، **تاريخ إيران السياسي بين ثورتين**، عالم المعرفة، 1999، ص99 ـ 125.

(3) عبد الهادي الحائري، **تشيع ومشروطيت در إيران**، طهران، 1985م، ص26 و27 و31 و37.

القوانين العامّة، والفصل بين السلطات، وهي مفاهيم كانت تلامس في عمومها رغبة كامنة في التحرر والانعتاق بعد فترة طويلة من الخضوع لنظام ملكي مُتعنِّت.

وقد تمكَّن رضا خان بعد استيلائه على السلطة، بما يُشبه الانقلاب، أن يبسط سيطرته بيسر وسهولة على إيران بأكملها، لتبدأ معه مرحلة جديدة من الحراك السياسيّ والتقلّبات، مارس فيها صنوفاً متعددة من الاضطهاد بحقّ كل معارضة لسياساته ونهجه سواء في ذلك المعارضة الإسلاميّة، وقد تجسَّدت في (حسن مُدرس)، أو الحركات الشيوعيّة حديثة التكوين والنشوء التي طغت على شعاراتها الدعوات إلى العدالة والمساواة والتنمية الاجتماعيّة، والتي ارتبطت أوّل أمرها ارتباطاً جذرياً بالاشتراكيّة الأمميّة. ولقد ساعد رضا شاه في جعل أثر هذه الحركات هزيلاً قلةُ تنظيمها، والانشقاقاتُ التي أصابت بنيتها. لكنّ الفترة هذه حملت في طيَّاتها بذور تجارب سوف تتبين آثارها الإيجابيّة فيما بعد. فلقد قاد البرلمان أوّل تجربة إنتاج قانون متوافق مع الشريعة، ورسَّخ حياة برلمانيّة فتحت الباب لتعددية سياسيّة قادتها تكتلات نيابية متجاذبة، ورفدتها أحزاب راحت تُعلن عن نفسها من خلال أنشطة إعلامية منظمة[1]، وغذَّاها الحضور الغربيّ المباشر في إيران وتعدد أنشطته من تأسيس للمدارس والمستشفيات والمعاهد الحديثة ووسائل الإعلام، والغياب شبه التام للمرجعيّة الدينيّة عن دائرة الأحداث، وانكفاؤها عن الانخراط في مجريات الوقائع نتيجة الانشقاق الذي عصف برجالها،

(1) طلال مجذوب، م.س، ص168 ـ 192؛ ورضوان السيد، م.س، ص119؛ وآمال السبكي، عالم المعرفة 250، ص21 ـ 38.

سواء في النجف أو في قُم، عقب فشل ثورة العشرين والقضاء على حركتها[1].

ولم تكن حركات المعارضة المسلّحة أوفر حظاً في هذه المرحلة من حركات المعارضة السياسيّة، كحركة ميرزا كُوتْشَك خان في شمال إيران، والتي ضمّت في صفوفها رجال دين وتُجاراً ومثقفين، أو كحركة الشيخ محمد خياباني الديمقراطيّة الراديكالية في أذربيجان[2]، فانتهت هذه الحركات من غير أن تترك أثراً كبيراً في سيرورة الحياة السياسيّة لإيران في النصف الأوّل من القرن العشرين. لقد شكّل سقوط رضا شاه بعد دخول الحُلفاء إلى إيران ـ عقب انتصارهم في الحرب الكونيّة الثانية، ونقل السلطة إلى ابنه محمد رضا بدعم أجنبي مباشر ـ بداية زمن جديد في إيران الحديثة والمعاصرة، كان أبرز مظاهره التدخل الأجنبي السافر والعلني في مُجمل الشؤون الداخلية لإيران وفي جميع المجالات والميادين، وكان من آثاره دعم الدكتاتورية، وقمع الأصوات الشعبية المعارضة التي راحت تنادي بالتغيير، والنَّهب المنظم للثروات والطاقات، والسعي إلى تحويل إيران إلى بلد علماني النظام والهوى، على شاكلة تركيا الحديثة، من خلال القضاء على المظاهر الدينيّة والطقوس والشعائر والحركات والأنشطة، وتنقية الثقافة الإيرانية من

---

(1) علي الوردي، **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث**، قم: دار الأمير 1991م، ص284؛ وإسحق نقاش، شيعة العراق، دمشق 1987م، ص104.

(2) فاضل رسول، **هكذا تكلم علي شريعتي**، بيروت: دار الكلمة، 1987م، ص18 ـ 19. أنظر قراءة إشكاليّة وتنقصها الموضوعية لهذه المرحلة عند: فردين قريشي، **تجديد الفكر الديني في إيران**، تر: علي الموسوي، بيروت، مركز الحضارة، 2008، ص197 وبعدها.

ميراثها الإسلاميّ وروابطها المعرفيّة والثقافيّة مع العالم العربي؛ لكن ذلك كان مقروناً بعواصف سابقة، لم تكن تفارق الذاكرة الشعبيّة الإيرانيّة وضمير النخب التغييرية، تركت تأثيرها في الوجدان، وحرّكت الرغبة الكامنة في البحث عن تغيير.

لقد رافق هذه التقلبات سُقوط ثورة العشرين في العراق، ونكبة الشعب الفلسطيني، وإقامة الكيان الصهيونيّ، والآثار المدمّرة للحرب العالمية الثانية على شعوب المنطقة، وانهيار الإمبراطورية العثمانية مع ما رافقه من تداعيات وآثار. فولَّد ذلك كلّه بداية حراك سياسيّ وفكري لم يكن مُنْبتّ الصلة بما كانت تطالب به الحركة الدستوريّة قبل ذلك من إصلاحات وتطلقه من شعارات حول الحرية والاستقلال والأمن الوطني وإجراء تنمية شاملة للحياة الاقتصاديّة. وهو حراك كان يُوحي بوجود بصيص أمل بتغيير غير مُعلن، خصوصاً في حركة ناشئة، رسَّخت جذورها في التجربة السياسيّة والبرلمانيّة للسيد حسن المُدرِّس، ولقد تجسد هذا الحراك في الاتّجاه القوميّ الوطنيّ بقيادة مصدق الذي شارك مدرّس تجربته في المعارضة لنظام رضا شاه من قبل، وراكم تجربة برلمانيّة يُعتد بها، وشارك في الحياة السياسيّة لإيران بعد سقوط القاجارية، وشهد على تقلباتها وتوتراتها، أو حركة الإسلام التقليدي الإحيائي عند نوَّاب صفوي، الذي كان يطمح إلى إقامة نظام حكم إسلاميّ، وترسيخ أيديولوجيا شاملة للحياة على أساسه[1].

وما شهدته هذه المرحلة من تيّارات سياسيّة، تعدَّدت نوازعها واتجاهاتها، وأُسسها ومرتكزاتها، لم تكن تطمح إلى أكثر من تغيير

---

(1) محمد رضا وصفي، **الفكر الإسلاميّ المعاصر في إيران**، بيروت: دار الجديد 2000م، ص97 ـ 98.

حقيقي في البنية السياسيّة والفكريّة للاجتماع السياسيّ الإيراني، على ضوء تحولات مفاهيم العالم ومنظومات قيمه، والتخلّص من الاستبداد السياسيّ والقمع والترهيب. وقليلاً ما شكّلت الإشكاليّات التي عصفت بالعالم العربي في خضم تقلّبات عصر النهضة، والتي تتّصل بفكرة التحديث، هاجساً حقيقياً لهذه التيّارات والاتّجاهات بالرغم من وعيهما بتفاصيلها، وإدراكها لمغزاها، واطلاع رجالاتها على ما حرّكته من نقاش، وأثارته من مواقف.

وعلى أيّ حال، فما سوف يتبدّى في المشهد، هو أن تيّارات التغيير التي بدأت تتشكّل في هذه المرحلة كانت تستند في العموم، في بناء أيديولوجيّاتها، ومرتكزات فكرها، وتأسيس تجربتها، إلى تجارب ثوريّة إصلاحيّة وتغييرية أُمميّة، كانت الماركسيّة إحدى أهمها على الإطلاق، سواء في صيغتها الكونيّة الراديكالية، أو في صيغها المحليّة، كحركات تحرُّر وطني، كما هو الحال في الصين مع الماوية أو في كوبا، أو في جنوب شرق آسيا أو في أميركا اللاتينيّة، ولقد كانت جاذبيّتها تكمن في جاذبيّة مفاهيمها في الحرية والعدالة والمساواة، وفي اندفاعها الثوري، وفي كونها تلتقي في الشكل على أقل تقدير مع تراث متكامل للإسلام في هذا الجانب بالذات تمّت استعادته كعنصرٍ يُحرّك الفاعليّة، ويعمّق الأمل في نفوس أولئك الذين خبروا آثار الاستبداد والظلم والاضطهاد والاستكانة والخضوع، وذاقوا طعم عواقبها.

وإذا أردنا أن نُصنّف هذا الحراك أو تلك التجربة في تيّارات، على ما في ذلك من تعسّف في بعض الأحيان، أمكننا أن نتحدث عن تيّارات، أو اتجاهات، أربعة: الاتّجاه الماركسيّ على تنوّع أشكاله، والاتّجاه الوطني الديموقراطي، والاتّجاه الإسلاميّ الراديكالي، والاتّجاه

التجديديّ الإصلاحي. وفي مثل هذه التيّارات سوف تندرج كل طموحات التغيير، على تنوعها. وعلى أساسها سوف تتبلور تجربة الإصلاح في النصف الثاني من القرن العشرين في كل ملامحها.

1 ـ الاتّجاه الماركسيّ

كان حزب تُودَه، أول حزب شيوعي في إيران يظهر على السطح بقوَّة زمن محمد رضا بهلوي، كأثر أيديولوجي من آثار الشيوعيّة الأممية، ولقد رسّخ تجربته بعد سقوط سلطة الشاه، وتشكيل حكومة مُصدِّق معارضاً لها متهماً إياها بالعمالة لأمريكا، عاملاً على إسقاطها، متذرعاً بعدم قدرتها على التغيير بالرغم من دوره في إيصالها إلى السلطة. وما أن سقطت حكومة مصدق، حتى انحسرت فاعليته بشكل كبير، وانعدم تأثيره أو كاد، وغاب حضوره عن الساحة، وتفككت بنيته التنظيميّة والحزبيّة، وفقد قُدرته على إعادة بناء صفوفه وتنظيم كوادره. والسبب الذي قاده إلى هذا المُنزلق ـ فيما يرى دارسُون ـ هو موقفه المناهض لحكومة مُصدِّق ولتجربتها، وصدامه المعلن مع الحركات الإسلاميّة الإصلاحيّة الناهضة وبرامجها الإحيائية وتوجهاتها، مما أفقده الكثير مما كان يحظى به من دعم شعبي وجماهيري، ومكَّن الشاه، بعد عودته إلى السلطة تحت مظلة المخابرات المركزية الأمريكي، من الانقضاض عليه بقمع ووحشية بلغتا ذروتهما في حملة الإعدام المنظمة لكوادره المنضوين في صفوف الجيش، وفي فِرار من تبقَّى من قادته وطاقاته إلى الخارج[1].

---

(1) فاضل رسول، م.س، ص20.

لقد كان حزب تُودَه مُركّباً في بنيته التنظيمية على نُزوع إقصائي واضح، هو فيما أرى وليد شموليته، وتصوّره العلمي لما يشكل ركيزة أيديولوجيته من مفاهيم ومبادئ، كالتناقض الطبقي، وحتميّة التغيير الثوري، وأولوية الاقتصادي على السياسيّ، وتقدم الإجتماعي على الفردي... إلى ما هنالك من مفاهيم وأُسس شكَّلت بنية الأيديولوجية الماركسيّة الأممية في ذروة توهجها. ولقد قاده ذلك إلى الاصطدام ليس فقط مع تيّارات سياسيّة وتجارب ثقافيّة وفكريّة مختلفة، بل كذلك مع حركات الانشقاق التي ابتعدت عنه، وراحت تُراجع فكرها وتجربتها في منأى عن تأثيره، كما حصل مع المفكّر اليساري المعروف جلال آل أحمد المتجاوز لتجربته في حزب تُوده، والمُراجِع لأفكاره، والمُنكفئ على إعادة تأمل تجربة التغيير على ضوء التجارب التي عاناها وشارك فيها.

وجلال آل أحمد من المفكّرين الإيرانيين البارزين في فترة الستينات من القرن الماضي[1]. فقد انتسب إلى الحزب الشيوعي الإيراني (تُودَه)، ثم انفصل عنه بعد ثلاث سنوات، ليمتنع بعدها عن أي عمل سياسيّ، خصوصاً بعد الانقلاب على مُصدِّق. وفي هذه الفترة شرع في إنجاز

(1) ولد جلال آل أحمد في طهران سنة 1923م. كان أبوه أحد رجال الدين البارزين، سافر إلى النجف لتلقّي العلوم الدينية بناء لرغبة والده؛ لكنّه لم يقم فيها سوى ثلاثة أشهر عاد بعدها أدراجه إلى طهران، والتحق بالمعهد العالي، وحصل على شهادة الماجستير، ثم ترك الجامعة قبل أن ينهي مناقشة الدكتوراه لأسباب مجهولة، ثم ترك التزامه الدينيّ والتحق بحزب (توده). ووصل إلى مواقع حزبيّة رفيعة، ليترك الحزب بعد ثلاثة أعوام من انتسابه إليه، معتزلاً العمل السياسيّ بعد الانقلاب على مصدّق، متفرغاً للكتابة والتعليم. اغتاله السافاك سنة 1970م في ظروف غامضة، ودُفِن في قبر لم يحمل أية إشارة سوى توقيعه الخاص بناء لوصيّته.

عملية نقد ذاتي، ونقد للمثقف الإيراني بشكل عام، وترك آثاراً مهمة، كان أبرزها على الإطلاق كتابه «صدمة التغريب»، الذي نشره عام 1962م، ووطّد من خلاله دعائم مشروع نقدي للكيفية التي يتعامل بها المثقف الإيراني مع مجتمعه وأفكاره.

لقد توجَّه نقده في الأساس إلى ظاهرة التغريب، والاهتمام بالجوانب الاقتصادية على حساب البُعد الروحي للإنسان، واعتبر أن التأثر بالغرب عَرَض مستحدث في حياة الإيرانيين وثقافتهم وحضارتهم، وهو ظاهرة لا علاقة لها لا بالتاريخ الحضاري والثقافة ولا بالتقاليد. وبالرغم من أنَّ جلال آل أحمد لم يكن يرى في الانتفاع الواعي من الغرب أية مضرة على الإطلاق، من غير أن يُقرن ذلك بتقليد أعمى لتجربته الحضارية ولتقاليده، فإنّه كان يعتقد أن التغريب إنَّما ترسّخ بفعل انتقال التكنولوجيا الحديثة إلى إيران، أو أن انتقالها ساهم في شيوعه وانتشاره، لأنه لم يكن مُمكناً اقتباس تكنولوجيا الغرب بمعزل عن ثقافته، ولا الاستفادة من تقدمه في مجال الصناعة من غير تأثر بمظاهر مدنيته[1].

ولكي لا يلتبس الأمر على أولئك الذين يقرأون مثل هذا الموقف، فيفترضون أنَّ ظاهرة التغريب تتمتع بسطوة ذاتية تسمح لها بالنفاذ من غير معارضة، وبالانتشار كقدر محتوم، فقد كان آل أحمد يرى أنَّ التغريب مرض اجتماعي ـ وليس ظاهرة متعالية ـ خارجي المنشأ. ساهمت التربية

(1) جلال آل أحمد، **غرب زدگي**، طهران: رواق، 1964م، ص21. وقارن: الترجمة العربية بقلم حيدر نجف، بيروت: دار الهادي، 2000م. و: جلال آل أحمد، **المستنيرون**، تر: حيدر نجف، بيروت: دار الهادي، 2000م. و: جلال آل أحمد، **قشة في الميقات**، بيروت: دار الهادي، 2003م.

الداخلية في تنميته، فهو مرض إذن ذو بُعدين: داخلي وخارجي، يُهدد أُسس الأصالة الثقافيّة، والاستقلال السياسيّ وسلامة الاقتصاد[1].

لقد كان آل أحمد شديد القسوة على المثقفين الإيرانيين، فاعتبرهم العلّة الأساس التي تقف وراء ضعف الجسم الإيراني ومرضه، ولعله لجأ إلى مثل هذه القسوة رغبة منه في تحريك عزائمهم وتنمية وعيهم تجاه خطر التغريب وآثاره المدمرة.

والمُلفت في مواقف جلال آل أحمد من الغرب الحديث ومظاهر تقدمه، أنه كان يعرِّف الغرب بالتكنولوجيا، التي قسَّمت العالم إلى مُنتج ومُستهلك، وقادت إلى تفشي البطالة في المجتمع، ولهذا انصبَّ جُلّ نقده على التقنية وآثارها السلبية والانتفاع غير الإرادي والمنظم منها، وإطلاق العنان لطاقاتها من غير قيود، والاستفادة العمياء من قدراتها وطاقاتها المدمرة[2]. وهو نقدٌ يذكرنا بالموقف الفلسفي للماركسيّين الثوريين، أو النقديين، الذين نبتوا في تقاليد مدرسة فرانكفورت من أمثال ماركوز، وهوركهايمر، وهابرماس، أو بالموقف الهيدغري (نسبة إلى هيدغر) من التقنية وآثارها المدمرة على كينونة الكائن، من غير أن يكون بمقدورنا تحديد ما إذا كان موقف جلال آل أحمد متأثراً بهذه المواقف من قريب أو بعيد.

2 ـ الاتّجاه القومي والنُّزوع نحو الديمقراطيّة

شهدت إيران على مدى القرن الماضي اتجاهات قومية متنوعة،

---

(1) **الفكر الإسلامي المعاصر**، ص100.

(2) **غرب زدگي**، ص25. ويقارن: دوروتيا كرافولسكي، **العرب وإيران**، بيروت: دار المنتخب العربي، 1993م، ص269 ـ 270.

تجسَّد بعضها في الدعوة إلى إحياء القومية الفارسية القديمة، وبعث الشعور بعظمة حضارتها التقليديّة وتراثها. ولقد كانت السلطة هي أكبر مروِّج لمثل هذا الاتّجاه، تُنفق من أجله الكثير، وتبثُّ الدعاية وتنشر الكُتب، وتكرسه في الأنظمة التعليمية والتربوية وفي الأنشطة الثقافيّة والفنية، وتحشد له الأقلام والعقول.

ومثل هذا الاتّجاه كان يميل إلى استلهام ما عرفه الغرب من نزعات قومية عنصرية متطرفة، كما هو الحال في ألمانيا مثلاً، أو ما عرفه الشرق من تجارب في هذا الإطار كما هو الحال في تجربة أتاتورك. وقد كان النزوع القومي في مثل هذا الاتّجاه يقترن، مع اندفاع نحو تغريب الحياة في مجمل ميادينها، وتقليد مظاهر المدنية الغربيّة في كل مجالاتها، ومع موقف شديد العداوة للتراث الديني، وللتعبيرات التي تكشف عنه، والمظاهر التي يتجلّى بواسطتها في حياة الناس ولأنّ مثل هذا الاتّجاه كان يلتصق على الدوام بالسلطة وأجهزتها فهو إذن كان خير معبر عن طموحاتها ورغباتها، فهو بالأداة أشبه منه بالتيّار المستقل الذي يندفع في إثر قناعات شخصيته ورُؤى. ولأجل ذلك لم نحفل بالحديث عنه ضمن اتجاهات الرأي في هذه المرحلة بالذات ولا ضمن حركات التغيير والتجديد، بالرغم مما كان له من دور وسطوة وقوة وسلطان.

في الطرف الآخر من هذا الاتّجاه، نجد نزعة قومية معتدلة، لم تكن تفهم هذا الاصطلاح خارج إطار حدود المواطنة، والشعور بالمصالح العامة المشروعة للشعب في خضمِّ اضطراب مصالح الأمم.

ولقد مثَّل هذا التيّار مسلمون واعون لمشكلات اجتماعهم، ولتغيرات العالم من حولهم، وللخطر الذي تشكله التبعية والاستلحاق

والهيمنة الاستعمارية والسيطرة الأجنبية، كانوا يدورون في معظمهم في فلك تجربة محمد مُصدِّق وآية الله الكاشاني وتوجهاتهما ورؤيتهما السياسيّة والاجتماعيّة.

وكان هذا التيّار الذي يُؤمن بالديمقراطيّة والعدالة والمواطنة كمدخل للتغيير، مُؤلفاً من تيّارات وطنية متعددة، اختلفت في منطلقاتها وفي أهدافها، لكن جمعها في العموم الرغبة في البحث عن السبل الكفيلة بتحقيق مصالح الشعب، وطموحاته في الهوية والحرية والاستقلال، والإحساس العميق بخطر التبعية العمياء للغرب ولمنظريه، والركون لسلطة الاستعمار.

ولأنَّ مثل هذه الأهداف والطموحات شعارات عامة تحتاج إلى أن تُترجم في تجربة عمل وبرامج وخطط، فإنَّ تجربة مُصدِّق ما لبثت أن تهاوت قبل أن تجد مفاهيمها وأحلامها طريقها إلى التطبيق. وكثيرون من الذين كانوا جزءاً من مشروعها في شموله وعموم أهدافه، انفضوا عنها عند أوّل مُفترق، كما هو الحال مع الطالقاني الذي أخذ على حكومة مُصدِّق تجاوزها للمؤسسات، وشَعْبويتها المُفرطة التي كانت تتجسد في اللجوء دائماً إلى الجماهير عبر تجاوز البرلمان، وفي تقديمها الوطن ومصالحه على الدستور، وفي اعتدادها القومي المفرط. أو كما هو الحال مع حزب الشعب الذي كان له نصيب في الدفع نحو تشكيل حكومة وطنية برئاسة مصدق، ثم تخلى عنها ودعا إلى إسقاطها وعمل على ذلك[1].

---

(1) الفكر الإسلاميّ المعاصر، م.س، ص105.

وحينما سقطت حكومة مُصدّق انهارت الجبهة الوطنية التي نمت حول شخصه ومبادئه، وتهاوت، ولم تستطع بعد ذلك أن تعود بفاعليّة إلى الحياة السياسيّة الإيرانية. ولا يقع المتتبع إلا على حضور باهت لمبادئها التقدميّة، ولرؤاها في تجارب إصلاحيّة لاحقة. فهي قد تشكلت في الأساس كمزيج من شخصيات سياسيّة وفكريّة متباعدة وغير مُوحّدة، مختلفة في ركائزها المعرفيّة والفكريّة وانتماءاتها السياسيّة، وفي رُؤيتها للتغيير. لكن ما وحَّدها في الجبهة الوطنية وجمعها في إطار سياسيّ جامع، هو حُب الوطن ومعارضة الاستعمار. وحينما سقطت حكومة مصدق لم يعد يُوجد من هذين الأمرين إلا شعور وجداني، ورغبة ملحة، وطموح لا يملك برنامجه الواضح، ولا رؤيته السياسيّة المباشرة، ولا برامجه للعمل والإنجاز، ولا استراتيجية تكفل له حُسن استثمار القدرات والطاقات والتخطيط للمستقبل ومواجهة التحدّيات، ولا الأدوات التي تسمح بمراكمة عمل منظم واضح الأهداف والمقاصد والغايات.

ولقد تفرَّق فيما بعد جُزء كبير من أتباع هذا الاتّجاه، في اتجاهات أخرى تجديدية أو راديكالية، إسلاميّة أو يسارية، وساهموا بفاعليّة في النصف الثاني من القرن العشرين في ترسيخ تجربة الإصلاح والإنهاض، وأثمرت جهودهم ونقاشاتهم وكتاباتهم في توجيهها وتقويمها كما سوف نرى فيما يأتي.

3 ـ الاتّجاه الإسلاميّ الراديكالي وتياراته

لقد خلفت الإخفاقات التي مُنيت بها حركات التغيير في العراق وإيران في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين آثاراً سلبية

متجذرة في بنية المؤسّسة الدينيّة، وفي موقع رجال الدين، وألقت بظلال قاتمة على علاقتها بالمجتمع، وبشرائحه الأكثر التصاقاً بالأحداث، فانكفأت المؤسّسة هذه عن القيام بأيٍّ دور فترة طويلة من الزمن، وامتنع رجالها الكبار عن المشاركة في أي جهد تغييري، لا على مستوى التنظير والتأصيل، ولا على مستوى التوجيه والإرشاد، ولا على مستوى السلوك والعمل[1].

لكنَّ اتجاهاً إسلاميّاً اصلاحياً بدأ يظهر بوضوح في الأربعينيات من القرن الماضي ـ داخل هذه المؤسسة ـ ضمّ في بعض محطاته رجالاً كباراً من رجالاتها، وحرَّكته في العموم الإشكاليّة الإصلاحيّة الداخلية، والرغبة في تغيير الواقع السياسيّ والاجتماعيّ، والنهوض بالمشكلات التي تعصف بالأمة، ومجابهة الأخطار التي تحدق بها، ودفعت به إلى الواجهة أحداث عصفت بالمجتمع الإسلاميّ وأقطاره، وخلخلت بُناه وركائزه، وشرَّعته للريح في حمأة الحرب العالمية الثانية ولهيبها.

وقد تجسَّدت هذه الحركة أوّل الأمر في تجربة آية الله الكاشاني، السياسيّة والنضاليّة، فهو من الذين شاركوا في ثورة العشرين في العراق، وحُكِم عليه بالإعدام، وتمكَّن من الفرار والعودة إلى إيران ليشارك في الحياة السياسيّة العامة، ويُصبح عضواً في البرلمان في بداية نهاية الحكم القاجاري وانتقال السلطة إلى رضا شاه.

كان آية الله الكاشاني رجلَ سياسةٍ بامتياز، وداعية إصلاح وتغيير،

(1) كانت مشاركة بعض رجال الدين من خارج دائرة المؤسسة كما هو الحال مع السيد حسن المدرس الذي انخرط في تجربة العمل البرلماني، والمعارضة السياسيّة ضمن شروط القانون.

آمن بضرورة أن ينخرط الإسلام في تجربة الإصلاح الاجتماعي والسياسيّ، ومواجهة التدخل الأجنبي في العالم الإسلاميّ، فخاض لأجل ذلك معاركة داخليّة رسّخت حضوره كأحد أبرز الذين حملوا لواء الحركة المطلبية، كمعركة تأميم النفط، ونافح عن قضايا مبدئية تتَّصل بمصير العالم الإسلاميّ ومستقبله، كقضية فلسطين والوحدة الإسلاميّة، وشارك أقطار العالم الإسلاميّ الأخرى همومها وواكب حركاتها الإصلاحيّة ونشاطها التغييري[1].

والكاشاني بالرغم من نزعته الوطنية الراسخة وعدائه للدكتاتورية، فهو قاوم فكرة إقامة نظام جمهوري في إيران؛ لأنه كان يعتقد بأنَّ ذلك يُشكل الجسر الذي تعبر عليه القوى الأجنبية للتأثير في الواقع السياسيّ الإيراني، ولتعيد ترسيخ هيمنتها واستئثارها. فاصطدم لأجل ذلك بمُصدِّق، الذي كان يُتهم ـ بالرغم من نفيه ذلك مرات عديدة ـ بالترويج للجمهورية وبالعمل على تحقيقها وخلقِ الظروف المؤاتية لها في صُلب التجربة السياسيّة[2].

وتُشبه حركة الكاشاني وتندرج في سياقها حركة أخرى هي «حركة فدائيّي الإسلام»، التي أسَّسها طالب علوم دينيّة ـ هو نَوّاب صفوي ـ قضى في النجف فترة وجيزة من حياته، ثم عاد بعدها إلى إيران سنة 1949م ممارساً العمل السياسيّ، منخرطاً في تجربة العمل المسلح ضد رموز السلطة، والكتّاب العلمانيين المساندين لها المدافعين عن استبدادها. فاغتال أحد الكتاب العلمانيين ـ وهو كسروي ـ على خلفية موقفه من الإسلام ومعتقداته وتشريعاته، ثمَّ فرَّ على إثرها إلى مشهد

---

(1) فؤاد ابراهيم، **الفقيه والدولة**، بيروت: دار الكنوز الأدبية، 1998، ص269.

(2) **الفكر الإسلاميّ المعاصر**، م.س، ص109.

ومنها إلى النجف، لتنطلق بعد ذلك شهرته في الآفاق، وتنتشر حركته بين الشباب وفي صفوف الجماهير[1].

وفي الفترة التي تلت هذه الوقائع، أصبحت حركة الفدائيّين المسلمين الذراع التنفيذية لنهضة تأميم النفط، حيث اغتالت بعض المتنفذين في البلاط ممن كانوا يرفضون التأميم، ويسعون إلى إجهاضه، ممَّا جعل البرلمان يسرع في المصادقة على التأميم خشية منه على أعضائه، وتجنباً لمصرع المزيد من المُمانعين في سياق ذلك.

لقد شارك نَوَّاب صفوي في الحركة الوطنية التي أنتجت حكومة مُصدِّق، لكنه عارضه وانفصل عنه كما حصل مع الكاشاني، لأنه أدرك أن الحكومة التي استلمت السلطة بُناء على طموح التغيير تنزع نحو تجاوز قوانين الشريعة وأحكامها، وترسيخ نظام جمهوري، كان صفوي يرفضه بشدة متمسكاً بدعوته إلى إقامة حكم الشريعة، وتحقيق دولة الإسلام. يظهر ذلك في رسالة بعث بها صفوي إلى مصدق بعد الانشقاق، يُحذره فيها من مغبة ما هو فيه، ويظهر استعداده للتعاون إن غيّر مصدق نهجه، وعاد إلى أحضان الشريعة، وتمسك بمبادئها[2].

ولم تكن هذه الحركة لتلقى قبولاً من قِبل المرجعيّة الدينيّة التي زاد انكفاؤها عن الحياة السياسيّة بعد ما أصاب الجبهة الوطنية من تشرذم شأنها في ذلك شأن الكاشاني. ولقد عبَّر السيد حسين البروجردي المرجع الأكبر حينها، عن عدم رضاه عن النهج الذي يتمسك به فدائيّو

(1) علي حيدر، **العمامة والصولجان**، م.س، ص237.

(2) هادي خسروشاهي، **فدائيان إسلام، تاريخ عملكرد وأنديشه**، طهران: إطلاعات، 1995م، ص179.

الإسلام في العمل السياسيّ؛ لكن هؤلاء لم يظهر أنَّهم كانوا بحاجة في مجال تشريع جهودهم الثوريّة الإصلاحيّة إلى فتوى يستحصلون عليها من مراجع التقليد، ولا هم كانوا يفترضون أنَّ المرجعية الدينيّة التقليديّة قادرة على ممارسة دورٍ كهذا، أو الاضطلاع بأعبائه، بعد سنين طويلة من الخواء والانعزال والعجز، ولقد أنتج هؤلاء لأنفسهم وعياً خاصاً في فهم الإسلام، وطريقة في استثمار مفاهيمه متأثرين إلى حد بعيد بجهود إحيائية عربية، وبأعلام انشغلوا على وجه خاص بإعادة استئناف تأصيل مُتجدد لمفاهيم القتال والجهاد، تخدم واقع حالهم، وتُناسب متطلبات تجربتهم، وتنسجم مع ما يستشعرونه من خطر وتهديد على الهوية الثقافيّة والدينيّة لمجتمعاتهم، كما هو الشأن مع رشيد رضا[1]، أو حسن البنا أو سيد قطب، أو غيرهم ممن أمكن لنواب صفوي أن يطَّلع مباشرة على نتاجهم وجهدهم، أو أن يلتقي بهم في محافل أو مؤتمرات، أو في حواضر وعواصم، كالمؤتمر الإسلاميّ الذي عُقد في القدس سنة 1953.

ولا يخفى من نهج فدائيّي الإسلام في العمل وطبيعة أفكارهم أنَّهم كانوا متأثرين جداً بحركة الإخوان المسلمين[2]، وكانوا على تواصل دائمٍ

---

(1) يراجع حول الآيات 33 ـ 36 من سورة المائدة ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ. . . . . إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾ إلخ»: رشيد رضا، **تفسير المنار**، القاهرة، د.ت ج5، ص366 ـ 367. وسيد قطب، **في ظلال القرآن**، القاهرة: دار الشروق، 1986م، ج2، ص877 ـ 880. عند تفسير نفس الآيات.

(2) رضوان السيد، **سياسات الإسلام المعاصر**، ص141. وعباس خامه يار، **إيران والإخوان المسلمون**، تر: عبد الأمير الساعدي، بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية، 1997م، ص226. وحميد عنايت، **الفكر السياسيّ الإسلاميّ المعاصر**، تر: إبراهيم دسوقي شتا، القاهرة: مدبولي، 1988.

معها في كثير من بلاد العرب، وكانوا يعتبرون أنفسهم المجددين الحقيقيين في الإسلام، القادرين على النهوض بأعباء إصلاح أوضاعه، والأخذ بيد أبنائه نحو الخروج من نفق الاستسلام والتبعية، أو الخنوع والجمود والتحجر، أو السقوط والانهزام[1]. وتجربة هذه الحركة سوف تُستلهم بشدة فيما بعد ويُقتبس نهجها عند حركات لم تكن تشبهها في شكلها فحسب إنَّما في نمط عملها، وأهدافها ومنطلقاتها كما سوف نرى فيما يأتي.

وبغضِّ النظر عما آلت إليه حركة فدائيّي الإسلام، وعن النتائج التي أمكنها أن تُحققها، فلقد تهاوت تحت ضربات السلطة المتكررة، وأمكن القضاء على مفاعيلها بقسوة، وترافق ذلك مع اضمحلال الإنجازات الإصلاحيّة للجبهة الوطنية عقب انتكاسة حركة مُصدِّق ـ كاشاني، ليؤثر ذلك بشكل دراماتيكي على الخط الاحتجاجي للإسلام الراديكالي، دافعاً إياه للانسحاب من الساحة السياسيّة، والانكفاء إلى معقله التقليدي (الحوزة)، وتصدُّع بنيته، وفقدانه جزءاً كبيراً من رصيده، لتتعالى بعد ذلك أصوات تنادي بفصل الدين عن السياسة، وبابتعاد رجال الدين عن العمل الحزبي وتجارب السلطة، كان أبرزها على الإطلاق تحذير السيد البروجردي، الشخصيّة المركزية في المؤسسة الدينيّة، من اشتغال رجال الدين بالسياسة في ذروة السقوط المدوي لمصدق عبر الانقلاب الذي قاده زاهدي، وبعد عودة الشاه إلى السلطة[2].

ولم يكن موقف البروجردي هذا يُعبر عن حقيقة قناعاته، بالرغم من

---

(1) خسروشاهي، **فدائيان إسلام**، ص110.

(2) فؤاد إبراهيم، **الفقيه والدولة**، ص371.

ملاحظاته على الأداء السياسيّ لكثير من حركات الإصلاح، فهو من الذين يؤمنون بوحدة الدين والسياسة في الإسلام، وبضرورة أن تنتظم شؤون المجتمع على ضوء مفاهيم الشريعة وأحكامها، وأنَّ ضمان ذلك إنَّما هو مسؤولية الفقيه. ولقد أكدّت ذلك تجربته العمليَّة، واهتمامه الواضح بقضايا العالم الإسلاميّ ومشكلاته، وعمله الدؤوب من أجل وحدة المسلمين، والذي تجلَّى في مشروعه الكبير للتقريب بين المذاهب[1].

ولعل وجهة نظره كانت قائمة على ضرورة إبعاد الحوزة عن التجارب التي تؤثر في بنيتها وتُفقدها قدرتها على البقاء والاستمرار، وتضعها في مواقف حرجة تضر بوحدتها وتذهب بالكثير من هيبتها ومن مكانتها في نفوس الناس، فهي إذن وجهة نظر آنية، أملتها وقائع وتجارب لم تكن في عمومها ناجحة ويمكن التأسيس عليها، وتركت آثارها المدوية في بنية المؤسسة الدينيّة ووظيفتها.

وعلى أيّ حال، فلقد ولَّد موقف الانكفاء السياسيّ هذا بيئة دينيّة مُغلقة ـ شجعتها السلطات السياسيّة وروَّجت لها ودعمتها، واستثمرتها لإقصاء أي تأثير يمكن أن يحدثه حضور رجال الديني في الساحة، ولإبعاد أي خطر يُمكن أن يُشكلوه على مجال سلطتهم ونفوذهم وهيمنتهم ـ شكلت حاضنة لنشوء أفكار سلفية ترتكز إلى مفاهيم الانتظار والتَّقية والشفاعة، تأطرت في ما بعد في تيّارات واتجاهات سلفية، ك

(1) محسن كديفر، **نظرية هاي دولت درفقه شيعة**، طهران: نشرني، 1998م، ص21. وكذلك: وليمان توماس، **جماعات الإسلام السياسي**، تر: رفعت سيد أحمد، القاهرة: يافا للدراسات والنشر، 1989م، ص17 ـ 18.

(أنجمن حجتيه) التي انتشرت بسرعة كبيرة مدعومة من السلطات، وتضخم حجمها بفعل موقفها المواجه للبهائية ولأفكارها ولأنشطتها، وبفعل دعوتها الصريحة إلى ضرورة أن ينحصر عمل رجال الدين في التوعية والتبليغ، وإلى ضرورة فصل الدين عن السياسة تحت مبدأ يدَّعي أن ليس من مسؤولية العلماء إقامة حكومة إسلاميّة قبل ظهور المهدي(ع)، أو في تيّارات سلفية إحيائية بدأت نشاطها في الأربعينيات، واكتسبت شيئاً من الأهمية واتَّخذت ركيزتها من مفاهيم شبيهة لتلك التي عرفها العالم العربي في مطلع النهضة. لكن الذي كان مُلفتاً في بنية هذه الحركات برمَّتها ـ بالرغم من دعوتها إلى العودة إلى القرآن، والسلف الصالح ـ قلة عنايتها بالعلوم الإسلاميّة وبتجديدها... ولم يستمر وضع هذه التيّارات على حاله من الإزدهار وحرية العمل؛ إذ ما لبثت أن وجدت نفسها في داخل المؤسسة محاطة بجبهة واسعة من الاتّجاهات المعارضة لحركتها ولفكرها ولتوجهاتها[1].

4 ـ الاتّجاه التجديديّ، وبُروز أيديولوجيا الإصلاح والإحياء

لم تقتصر حركاتُ التجديد في إيران في النصف الأوّل من القرن العشرين على تيّار القومية الشوفينية المتطرفة الذي قادته السلطة ودعَّمته، والذي جاء كتاب مرتضى مُطَهّري (الخدمات المتقابلة بين الإسلام وإيران) ـ كما سيأتي ـ تفنيداً له ورداً عليه، ولا على تيّار الماركسيّة الثوريّة المطالب بالعدالة الاجتماعيّة وإزالة الفوارق الطبقية، والذي استقطب، كنتيجة لطابعه الثوري والعملي، طبقات العمال والفلاحين

(1) الفكر الإسلاميّ المعاصر، ص119 ـ 122 وص123.

وتميز بالفاعليّة والنشاط. بل إنَّنا نجد ضمن تلك الحركات تيّارات طغى عليها التأثر العميق بإنجازات الحداثة الغربيّة في ميادين المعرفة والعلم كما هو الحال في التيّار العلموي الذي آمن أتباعه بأنَّ العلم هو الحل الوحيد لجميع مشكلات المجتمع الإيراني الحديث، وأنه المفتاح الذهبي للنهوض، القادر على الاستجابة لكل الحاجات البشريّة[1]، فاندفعوا إثر ذلك في مواجهة واضحة وصريحة مع كل التصورات التقليديّة الطاغية عن الإنسان والعالم، ومنها الدين الذي كان بنظرهم ظاهرة تُجسد رُوح الجهل والتخلّف، ونتاجاً حتمياً وطبيعياً للاعتقاد بالخرافة وللشعور بالخوف تجاه ظواهر الكون وعوامل الطبيعة[2].

وكما في تيّار العدميّة، الذي راح يُعبر منذ بداية حكم رضا شاه وحتى قيام الحركة الوطنية زمن مُصدّق، عن انهيار نفسي في الوسط الثقافيّ والأدبي، الذي عرف الغرب واطلع على نتاجاته المعرفيّة. ولقد اتخذ التعبير عن الإصلاح عند هؤلاء صيغة السخرية الممزوجة بالأسى، واحتقار البورجوازية الصغيرة وتُجار البازار، وغلب على نتاجهم شعور اليأس والإحباط والهزيمة وفقدان المعنى، وعدميّة الحياة... وهو في مُجمل صورته كان مثالاً صارخاً، في بلادنا، ونموذجاً، لتيّارات العدميّة الغربيّة التي تبدَّت في تيّارات أدبية وفنية في أكثر مشاهدها غلواً وأشدها تطرفاً[3].

وقد برزت في هذه المرحلة بالذات بوادر تيّارات إسلاميّة شمولية،

---

(1) **الفكر الإسلامي المعاصر**، ص125.
(2) المصدر نفسه، ص123 ـ 124.
(3) المصدر نفسه، ص126.

تجديدية وإصلاحيّة، تُركز طموحها على إعادة بناء أيديولوجيا شاملة للإحياء والتجديد، على ضوء متطلبات العصر ومشكلاته، واستئناف بلورة رؤية للإسلام تدخل ضمن أولوياتها الإشكاليّة الاجتماعيّة ـ السياسيّة والاقتصادية، وتحديد موقف معرفيّ شامل تجاه تيّارات الغرب الفكريّة والمعرفيّة والعلمية.

وقد بدأ هذا التيّار نشاطه أوّل الأمر مُرتكزاً على سؤال العلاقة بين العلم والدين، والذي حرّك نقاشاً عميقاً، وجدلاً ساخناً، انتهيا بعد عشرين عاماً إلى انعقاد مؤتمر في طهران شاركت فيه كل التجمعات الإسلاميّة، التي كانت تمثل شرائح متنوعة من المثقفين ، ورجال العلم، من معلمين وأطباء ومهندسين وطُلاب، وصدرت في ختامه توصيات كشفت عن جوهر المشكلات التي كانت تشغل بالهم، وتحرك عقولهم، وتلقي بظلالها على همومهم، وعن حقيقة المشكلات التي كانوا يتبصرونها ويتعاطون معها. ومن أبرز التفاصيل التي وردت في هذه التوصيات:

- إنَّ أهم سبيل لصلاح البشريّة، وأحكم الطرق للتربية والسعادة هي الإسلام.
- إنَّ الإيمان لا يكفي ما لم يتلازم مع العمل والخدمة الصادقة.
- إنَّ على المجتمع تدارك ما فاته، ومواكبة أفضل ما ينتجه العلم، ويبدعه العقل، وأن يتسلح بما توفره الحضارة الحديثة من وسائل ناجعة وأدوات نافعة، وأسلحة علمية وفكريّة مفيدة، ليزيل بذلك تخلف سنين طويلة في الفكر وفي الأخلاق، في العمل وفي السياسة، في الإدارة والاقتصاد، وهو تخلف يكاد ـ

إن لم يُتدارك ـ يُؤدي بمجتمعاتنا إلى الانهيار والزوال[1].

- أوصى المؤتمر بأولوية الاهتمام بموضوع التعاون والتعاضد بين الشعوب الإسلاميّة، ودعم نضالاتها التحررية[2]. ولأنَّ المؤسسة الدينيّة لم تكن مشاركة في مثل هذا الحراك، ولا مُنخرطة بأي حال في مناقشة هذه القضايا والمشكلات، نتيجة عزوفها عن أي جهد إصلاحي وانكفائها على مهامها التقليديّة، فلقد اندفع مؤسّسو هذا التيّار وناشطوه ـ وكان بينهم رجال دين بارزون كمُطَهّري والطباطبائي ـ في الإعلان عن ضرورة إدخال تعديلات إصلاحيّة على المؤسسة الدينيّة في الجوهر وفي الشكل، تقودها شيئاً فشيئاً إلى العصرية، وتطوّر بنيتها ونظامها بما يتوافق مع حاجات المجتمع المستجدة ومع الإشكاليات التي راح يفرضها إيقاع العالم المتسارع، وأحداثه المتعاظمة، ووقائعه المطردة[3].

وقد تمخَّض هذا الاندفاع عن رُؤى واستراتيجيات، تمَّ نشرها في كتاب جماعي، شارك فيه نخبة من الإصلاحيين، كان بينهم بهشتي، ومحمود طالقاني، والموسوي الزنجاني، ومهدي بازركان، ويُمكن تلخيصها في ضرورة تطوير المؤسسة الدينيّة لتقوم بدورها الفاعل في خدمة الإسلام والمجتمع[4]، من خلال استقلالها مالياً، وإيجاد مجلس أعلى للإفتاء يتشكَّل من أبرز مراجع الشيعة، وأسلمة جميع أوجه الحياة

---

(1) **الفكر الإسلامي المعاصر**، ص128 ـ 129.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه.

الاجتماعيّة، وتقليل التركيز على الفقه في المدارس الدينيّة، والتوسع في باقي العلوم كالأخلاق والفلسفة واللاهوت، وتطوير أدوات الاجتهاد كوسيلة في استكشاف مبادئ الإسلام في كل مجالات الحياة، وإحياء مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحثّ المجتهدين على التخصُّص وتنمية الحس الجماعي المشترك في العمل المعرفيّ للتغلب على سلبيات الفرد[1].

وقد اعتبر هذا الكتاب حينها، أهم عمل يصدر حول الحوزة في إيران في النصف الثاني من القرن العشرين بحيث بقي صداه يتردَّد في مناقشات مثقفين إيرانيين إصلاحيين حتى أيامنا[2].

وبالرغم من الاستياء الذي واجهت به المؤسسة الدينيّة هذا الكتاب، وما تضمنه من أفكار، فإنَّه لاقى رواجاً لا مثيل له، وترحيباً حاراً في أوساط الشباب والمثقفين، وشكَّل برنامج عمل سوف يُستلهم لاحقاً إلى أقصى مدى، ويعبِّر عن مضامينه بأشكال متنوعة عند جيل من المثقفين الإصلاحيين ورجال الدين. ولقد وجد إلى جانب هذا التيّار ، اتجاهات كانت أقل تأثيراً منه، وأضيق انتشاراً كالنزعة اليسارية الإسلاميّة التي أسسها جلال الدين الأشيتاني، رجل الدين المعروف بانشغالاته الفلسفيّة واللاهوتية، والتي حملت اسم «سوسياليست» أو الاجتماعيون، والتي ركَّزت على مفهومي العدالة الاجتماعيّة والديمقراطيّة، كمفهومين ينسجمان مع التوحيد وينبثقان عنه. أو كالنزعة الإحيائية النضاليّة التي أطلقها محمد تقي شريعتي (والد علي شريعتي) مجابهاً من خلالها المادّية

(1) الفضل شلق، مجلة الاجتهاد، العدد5، سنة 1989، ص231.

(2) يلاحظ رد سروش على مقالة مُطَهّري في الكتاب في: **العمامة والصولجان**، ص250.

التاريخيّة وآثارها، مقدماً صورة للإسلام تتوافق بنظره مع العصر. أو كالنزعة الإصلاحيّة غير النضاليّة والتي كان من رموزها عطاء الله شهاب، ومحمود شهابي اللذان أسسا جمعية «تبليغات إسلاميّ» واستأنفا نشاطهما في نشر الكتب، وعمدا بعدها إلى إطلاق مجلة تنطق بلسانها. ولقد انصب جُهدهما فيها على محاولة تقديم صورة للشريعة تستلهم فكرة المقاصد، التي كانت قد برزت عند مفكّرين إحيائيين معروفين في العالم العربي كالطاهر بن عاشور، ساهمت حركة الترجمة في تعرف الإيرانيين على أفكارهم بشكل واسع[1].

وقد سمحت الحرية التي سادت إيران نسبياً بين سنتي 1958 و1959م في تشكُّل مجموعة أحزاب صغيرة داخل البرلمان، كانت نواة لما سُمي في ما بعد بالجبهة الوطنية الثانية، والتي انبثقت عنها مجموعة كان بينها مهدي بازركان، ومحمود طالقاني، والدكتور سحابي، شكلت ما سُمِّي في مطلع النصف الثاني من القرن العشرين بحركة تحرير إيران[2].

في مثل هذا المخاض وعلى ضوئه ستتشكّل ملامح مرحلة جديدة من النهوض الفكري والسياسيّ، تؤسس للركائز المعرفيّة والاجتماعيّة والسياسيّة التي انبثقت منها وتمخَّضت عنها مفاعيل الثورة الإسلاميّة الإيرانية بكل صخبها واندفاعها في سنة 1979م. فكيف تجلَّت معالم هذه المرحلة، وما هي أبرز محطاتها، وأهم أعلامها، وما هي ملامحها الجوهرية التي تبدت من خلالها؟ هذا ما سنراه في ما يأتي.

---

(1) **الفكر الإسلامي المعاصر**، م.س، ص134 ـ 135.

(2) المصدر نفسه.

ثانياً: ذروة النِّضال، واكتمال الأيديولوجيا الإصلاحيّة للإسلام السياسيّ «عصر مُطَهّري»

تتَّسم هذه المرحلة من مراحل النضال السياسيّ والكفاح الفكري، باكتمال صيغة الإسلام السياسيّ كأيديولوجية إصلاحيّة، تطمح إلى صياغة عقلانية توفيقيّة للتيّارات المتنافسة التي اضطرب بها أفق العصر. فمع علي شريعتي مثلاً تتجلّى هذه الصياغة عبر التوفيق بين قضايا علم الاجتماع في تطوّراته الأخيرة في العالم الغربيّ، والفلسفة اليسارية من جهة، وبين مبادئ الإسلام ومفاهيمه من جهة أخرى، ومع بازركان تتخذ صورة التوفيق بين العلم والدين، ومع الطباطبائي ومُطَهّري والإمام الخميني طابع التوفيق بين تراث الفلسفة التقليديّة وتيّارات الكلام، مُصاغة وفق رؤية عقلية تلحظ تطوّرات المعرفة البشريّة، والنهايات التي بلغتها السيرورة التاريخيّة للعالم الحديث. ومع تعدد هذه الصياغات واختلافها، فلقد جمعها طموح إعادة بلورة رؤية أيديولوجية للإسلام تستجيب لدواعي الحداثة، ولما أصاب الاجتماع الإنساني من تطوّر في جميع الميادين، وتُجيب على أسئلة تلامس حقيقة العلاقة بين العلم والدين، أو بين التراث والمعاصرة، أو بين العقل والإيمان، إلخ. . . وتُعيد بلورة موقف مستقل من قضايا الحرية والعدالة الاجتماعيّة، والديمقراطيّة، والتنمية الاقتصادية، وقضايا الأخلاق والقيم.

وعلى أيٍّ حال، فلقد تجسَّدت هذه الصياغات في أعمال نخبة من المفكّرين والعلماء والمناضلين، ساهم كل منهم على طريقته في دفع الأيديولوجيا الإصلاحيّة إلى خواتيمها في مشهد الثورة الإيرانية سنة 1979م.

وقد ترافق الجُهد الفكري ـ السياسيّ لهؤلاء، مع حركة نضال مُسلح بدأت سريّة في أوّل الأمر، ثم تعاظمت وخرجت إلى العلن، مرتكزة على تجارب النصف الأوّل من القرن العشرين، مستفيدة من إيجابياتها، معتبرة من سلبياتها ومحطات إخفاقها[1]، ولقد انخرط مُطَهّري في كلا الأسلوبين هذين مناضلاً فكرياً ومُنظِّراً لقضايا الإسلام والمجتمع، وموجِّهاً ومُرشداً لحركات الكفاح في أشد مراحل العصر اضطراباً وتشويشاً.

1 ـ الحركات النضاليّة والعمل المسلح: «من الأيديولوجيات الإصلاحيّة إلى الثورة»

نشأت حركات النِّضال المسلح في ظل حركة الإصلاح، وهي كانت في أساس نشأتها حركات سياسيّة تتخذ من الوعظ والإرشاد السياسيّ وإصدار البيانات والقيام بالتظاهرات أسلوباً لعملها. وارتبط جهدها بحلقات التثقيف التي أدراها منظرون فاعلون، وداعون إلى الإحياء والإصلاح والتغيير، من أمثال مُطَهّري وشريعتي وبازركان. لكن طُغيان السلطة السياسيّة واستبدادها، ولجوءها إلى القمع الدموي للحركات المناوئة، حوّلها إلى حركات مسلحة ضد رموز السلطة وأعوانها والداعمين لها. ولقد لخّص شريعتي هذا النهوض بكلمة حيث قال: «تبدَّل الإسلام من الثقافة إلى الأيديولوجيا، وحل الوعي الذاتي محل السّنن الموروثة»[2].

ولقد تجسَّد هذا النمط من النضال في أربع حركات مُنظمة، هي

(1) **الفكر الإسلاميّ المعاصر**، م.س، ص134 ـ 137.

(2) علي شريعتي، **مجموعة آثار**، طهران: إلهام، 1988م، ج23، ص250.

الهيئات المُؤتلفة الإسلاميّة، حزب الشعوب الإسلاميّة، مُجاهدو خلق، وفدائيّو الشعب.

أ ـ المُؤتلفة الإسلاميّة:

في فترة نفي الإمام الخميني شكَّلت المجموعات التي كانت حلقات وصل بين الجماعات السياسيّة المناوئة للسلطة والتجار المتدينين هيئة موحدة، كان عملها في الأصل مرتكزاً على التثقيف، ثم تحوّل إلى عمل سياسيّ منظم، ونضال مسلح قاده ناشطون فاعلون من أمثال مهدي عراقي وصادق أماني، ويشكل كتاب مُطَهّري «الإنسان والمصير» حصيلة محاضراته التي ألقاها على المنضوين في هذه الهيئة والناشطين في تيّارها.

ولقد كان أوّل عمل مُسلح قامت به هو اغتيال منصور قدر رئيس وزراء الشاه، بعد مصادقته على منح الحصانة القضائية للأميركيين، قام عقبه جهاز السافاك باعتقال قادتها، وأصدر أحكاماً بالإعدام بحق الكثير منهم، وزجَّ بآخرين في السجون، فقاد ذلك تلقائياً إلى انهيار هذه الحركة وتفككها[1].

ب ـ حزب الشعوب الإسلاميّة:

تأسّس هذا الحزب على شكل حركة نضاليّة، على يد شاب هو محمد كاظم البجنوردي الذي كان أبوه رَجُلَ تقليد معروف في النجف. ولقد كان من أهدافه إسقاط النظام وإقامة حكومة إسلاميّة، ووضع لنفسه

(1) مجموعة من الباحثين، **جولة في حياة الشهيد مُطَهري**، بيروت: دار الهادي 1997، ص127 ـ 128.

برنامجاً شاملاً وإستراتيجية متكاملة في خمسة وستين بنداً، ورسّخ خطواته العملية على أساس مراحل ثلاث:

- التعليم والتثقيف وجذب الأتباع.
- الاستعداد النضالي والعسكري.
- الظهور العلني إلى الساحة.

وفي عام 1964م. وبعد فترة قصيرة من العمل السري انكشف أمر هذا الحزب وأُلقي القبض على كوادره وزُجَّ بهم في السجون حتى مطلع الثورة الإسلاميّة.

ج ـ مُجاهدو خَلْق (الشعب):

وُلدت هذه الحركة من رحم حركة تحرير إيران التي أشرنا إليها فيما مضى، والتي كان بازركان أحد أعمدتها. ولقد بدأ تخطيطها لنشاطها المسلح في أعقاب حوادث 1963م، وكان ذلك يتم في السجون في الأعم الأغلب، ثم راح ينمو ويتطوّر متركزاً في الأرياف بشكل سري أوّلاً، ليعلن عنه بشكل واضح سنة 1970م. وبعد اعتقال جماعة فدائيّي إسلام في شمال إيران وجدت الحركة أن لا جدوى من العمل في الأرياف فنقلت نشاطها إلى المدن، لينكشف أمرها على يد عميل مزدوج، فزُجّ بأقطابها في السجون عام 1971م، ومن نجا منهم فرّ إلى الخارج.

وفي أوائل عام 1975م حدث انشقاق في مُجاهدي خلق، عانى مُطَهّري من آثاره، لاحتكاكه المباشر بحركتها ونشاطها، فتحوّل بعض أتباعها عن الإسلام نحو الشيوعيّة ما ولَّد هزة داخل جبهة المثقفين

الإسلاميّين، كانت كفيلة بخلق مناخ لإعادة النظر في كثير من المنهجيات النضاليّة وأساليب العمل، والرؤى والتوجهات. ولقد كانت رؤية مجاهدي الشعب في الأصل رؤية وطنية أُممية، وكان أتباعها يرون أنفسهم الورثة الحقيقيين لثورة الدستور، ولحركة ميرزا كوجك خان، ولحركة تأميم النفط، وكانوا يستلهمون مثالهم النضالي من حركات التحرر الوطني في الجزائر وفيتنام وكوبا وفلسطين[1].

وهم كانوا يفترضون تأسيساً على منهج فيبر أنَّ الإسلام يصلح كأيديولوجيا دنيوية، بأن يُفسر لاستخراج إطار إيديولوجي للعمل الشعبي في النضال من أجل الحرية والديمقراطيّة، وفي تأسيس النظام التوحيدي العادل، في استيحاء واضح لأفكار شريعتي وطالقاني وبازركان.

ثم تبدَّلت قناعاتهم بعد الانشقاق، فحاولوا تبني الماركسيّة مؤسسة على القرآن، فقادهم ذلك إلى الاعتقاد بأنَّ الاختلاف الموجود في القرآن يؤدي إلى التفرقة والتمزق فلا تُؤسس عليه أيديولوجية موحدة، فحذفوه من برامجهم الدراسية ونشاطهم التوجيهي[2].

ولسوف يكون هذا النزوع الجديد لمجاهدي خَلْق نُقطة الانفصال بينها وبين مُطَهّري، الذي سخّر كثيراً من وقته وجُهده لمكافحة مقولاتها، ولبيان تهافت أيديولوجيتها والخطر الذي تمثّله على حركة الإصلاح برمتها، فعاني جراء ذلك الكثير من الضغوط، حيث وُوجه بردود أفعال قاسية واستفزازية، استمرت حتى بداية الثورة.

(1) **الفكر الإسلامي المعاصر**، م.س، ص148.

(2) المصدر نفسه، ص149

د ـ فدائيّو الشعب والشيوعيّة النضاليّة:

عُرفت هذه الحركة سنة 1971م. كميليشيا مسلّحة، ترتكز رُؤيتها النضاليّة إلى المبادئ الماركسيّة اللينينية، وبعض التصّورات الماوية. لكنّ أتباعها كانوا يدَّعون استقلالهم عن الشيوعيّة الأممية، ومعارضتهم للتجربة الستالينية، كُشف أمرها في بداية نشأتها، وزُجَّ بأنصارها وقادتها في السجون.

2 ـ أيديولوجيا الإصلاح والتجديد، ونُشوء التيّارات التوفيقة:

اقترن بُروز هذه الأيديولوجيا مع صعود حركات التحرر في العالم الثالث، وقد تعاطت معها السلطة بأسوء ما يمكن تصوّره من أساليب القمع والتشريد؛ لكنّها لم تنكفئ عن القيام بمهام التعبئة والتثقيف من جهة، والتأصيل الفكري من جهة أخرى، واتخذت ـ في العموم ـ من المساجد والحسينيات والمجالس الخاصة والجامعات مراكز لها، وراحت تمتد شيئاً فشيئاً في المدن، وترفع مستوى نشاطها من مجرد عمل شفهي وخطابي، إلى الكتابة والنشر، غير آبهة بما ينتظرها من عقبات وعوائق، ومن نفي وتشريد.

وقد نهض بأعبائها مُثقفون متنورون وقادة بارزون كان أعظمهم على الإطلاق آية الله طالقاني، ومهدي بازركان، وعلي شريعتي، وكانت تشترك معهم في جانب من جوانب رؤيتهم شخصيات انصب جهدها الأكبر على التأصيل النظري، وتكوين رؤية فلسفيّة للتجديد مؤسسة على موقف من التراث والحداثة، كما هو الشأن مع الطباطبائي أو حسين نصر.

أ ـ طالقاني وأيديولوجيا الإصلاح:

يُعتبر طالقاني من أبرز شخصيات هذه المرحلة الحساسة في تاريخ إيران الفكري والسياسيّ، وهو حاول بالإضافة إلى نضاله أن يقدم شرحاً اجتماعياً وحركياً وثورياً للقرآن ولنهج البلاغة، مندفعاً وراء هاجس البحث عن العوامل التي تقف وراء تخلف المسلمين وانحطاطهم، وعن الأسباب التي دفعت باجتماعهم إلى الضعف والتردي.

وقد كان اهتمامه بالقرآن في السياق نابعاً من قناعته الراسخة بأنَّ هذا الكتاب ليس كتاب معرفة فحسب، بل كتاب نهوض وحركة ووثيقة حياة وعيش، يمكن استلهام مضامينها وآفاقها في كل مجالات الحياة وأبعادها، وفي جميع ميادين الاجتماع ومحطاته، وفي تحليل كل ظواهر السيرورة التاريخيّة ومفاهيمها، كالحرية والعبودية، والاختلاف الطبقي، والعدالة والمساواة، والهداية والضلالة، والفقر والغنى. فقدّم في هذا المجال مادة غنية سوف نرى أثرها واضحاً في المنطلقات المعرفيّة والفكريّة لجيل من المفكّرين المناضلين، وعند شريعتي على وجه الخصوص[1].

ب ـ بازركان وتجديد الفكر الإسلاميّ:

يُعتبر مهدي بازركان[2] أبرز مفكّر تجديدي في إيران في النصف الثاني من القرن العشرين، وأوّل من نادى بضرورة الإصلاح الاجتماعي والسياسيّ. مارس العمل السياسيّ منذ 1940م، ثم سُجن سنة 1960م.

---

(1) **الفكر الإسلاميّ المعاصر**، ص150 ـ 151

(2) المصدر نفسه، ص152 ـ 153

بسبب آرائه ونشاطه. وكعلامة من علامات حيويتة ترك بازركان ما لا يقل عن خمسين مُؤلفاً تصب كلها في إطار توضيح مفاهيم الإسلام، ورؤيته للتجديد والإصلاح.

لقد كان بازركان أوَّل من وضع نظاماً فكرياً تحت عنوان الأيديولوجيا الإسلاميّة، مُعتقداً أنَّ الدين يشكل في جوهره نظاماً شاملاً لإدارة شؤون الحياة وتطويرها، وأن بعثة الأنبياء إنَّما تصب في خدمة إنجاز هذا الهدف وتحقيقه.

أهم كتبه على الإطلاق في موضوعة الإصلاح، (البعثة والأيديولوجيا)! الذي حدَّد فيه خُلاصة قناعاته كالتالي:

- الإيمان بضرورة الدولة ومركزيتها.
- السلطة تنبع من الشعب.
- ضرورة وجود الإيديولوجيا كنظام شامل للتوجيه.
- التأكيد على الحقائق الطبيعية والإنسانية.
- ضرورة القيادة والتنظيم.

وقد أكد في كتابه هذا على مبادئ الأيديولوجيا الإسلاميّة، في الحرية والعدالة وسيادة القانون، وضرورة الحكومة الإسلاميّة، وتعريف الفرد والمجتمع، والشورى والانتخاب... إلخ. وعلى أن لا تناقض بين الحكومة الإسلاميّة والديمقراطيّة، لأنَّ الأولى تقوم على العقلانية وحرية الاختيّار، وعلى البيعة والشورى، وعلى أن طرح الإسلام كأيديولوجيا إصلاحيّة، لا يُعطل التدبير الشرعي، بل يُنظِّمه ويُقننه عبر خطوط عامة وكلية، ويفسح للجهد البشري والنشاط الإنساني حرية تطبيقه.

وإذا كان هذا هو محل النشاط البشري والإرادة الإنسانية في المنظور الإصلاحي لبازركان، فإنَّه من الطبيعي بالنسبة إليه رفض كل ارستقراطية دينيّة، ليصبح الفقيه بالنسبة إليه موجهاً مشيراً لا حاكماً متسلطاً، ومشرعاً مقنناً لا سائساً مدبراً، وليصبح الفقه عنده في المحل الثاني بعد الأخلاق والقيم الإنسانية والحقوق الطبيعية للبشر.

والدِّين عند بازركان، مُتفوق على السياسة مُهيمن عليها؛ لكنّه لا يقرُّ باحتكار أحد لفهمه وتفسيره. وهو لغة الفطرة المتجسّدة في قوانين الطبيعة والاجتماع، التي يعبر عنها الوحي في شكل خطاب، يكشف في تعاليه عن المشيئة الإلهية في الكون. وتأسيساً على مثل هذا الفهم لمحتوى الدين ينظر بازركان إلى حدود التوحيد والشرك نظرة اجتماعيّة لا معرفيّة لاهوتية، ولا كموقف نظري، بمعنى أنَّ التوحيد والشرك عنده لا يتجسدان في موقف فكري بل في موقف اجتماعي كذلك، فجعل الدين مثلاً في خدمة السياسة يُشكل عنده أبرز مظاهر الشرك وأكثرها وضوحاً.

أما ما يُنتظر من الدِّين بنظره، فهو ليس مصادرة الإرادة البشريّة، وحرية الاختيّار والتنظيم العقلاني للحياة، بل التأسيس لذلك، ولا أن يُعلمنا ما بمقدور عقولنا بلوغه والوصول إليه وإدراكه، بل توجيه طاقاتنا، ولا أن يضع لنا الحلول المباشرة لأزماتنا بل تبصيرنا بأسبابها والآثار التي تنتهي إليها، ورسم الطُّرق الكلية لاستعمال طاقات وعينا في تلمس حلولها ومعالجاتها ـ بالرغم من كونه أفضل طريق للاستجابة لطموحات البشر ـ لأنَّ الدين بنظره يتوافق تماماً مع قانون الطبيعة، وسُنن سيرورة التاريخ وحراك المجتمع، ولأنه يجد جذوره في العقل البشري وقوانينه ونظامه، وهو يُحيل إليها وتُحيل إليه في انسجام عجيب وإحكام متقن.

ومن هنا كان التبصر في العالم ونظام علاقاته، وفي الطبيعة ودقة تكوينها وأسرارها العميقة مقرباً للإنسان من حقائق الدين ومبادئه، ومن معانيه وأسراره.

أما الإيمان الديني في معناه العميق فهو بنظره حرية، أو تأكيد هذه الحرية، حيث يختار الإنسان تسليم أمره إلى الله كموجه للبشر، وضامن لتكامل حياتهم في كل مجالاتها. وإذا كان الإنسان حُراً بمقتضى إيمانه أمام الله، فهو حرٌّ في إدارة خياراته تحت سقف القوانين الإلهية وعلى ضوئها، وانطلاقاً من هدايتين تكوينية وتشريعيّة، وانسجاماً مع النظام الذي أقيم العالم على أساسه وأكده الوحي وركز عليه[1]. لكن يظهر من بازركان في أخريات أيامه تخليه عن الأيديولوجيات الإسلاميّة التي نظّر لها طوال حياته، حيث افترض أن ليس من مهمة الأنبياء ولا الدين إقامة نظام سياسيّ، وأن انشغال الأنبياء بذلك كان نابعاً من طبيعتهم البشريّة، وأن شؤون السياسة والاقتصاد متروكة لاختيّار البشر وإرادتهم، وإدراكهم لمصالحهم، وهي قائمة على التدافع[2].

ج ـ علي شريعتي، الإسلام كأيديولوجيا للنضال الاجتماعي:

بدأ شريعتي حياته السياسيّة في إطار الحركة الشعبية التي قادها

(1) لاحظ على التوالي: بازركان، **مذهب در أوروبا**، طهران: نشر الثقافة الإسلاميّة، ص115؛ **وكار در إسلام**، طهران: نشر الثقافة الإسلاميّة، ص3. **وبعثت وإيديولوجي**، مشهد: دار طلوع، ص95 ـ 96؛ **وراه طي شده**، طهران: إنتشار، ص36؛ **وآفاق توحيد**، طهران: نشر الثقافة الإسلاميّة، ص57؛ **ومرز ميان دين وسياست**، طهران: انتشار، ص45 ـ 46. وص7 ـ 9 وص53 ـ 36؛ **وانتظار أز دين**، طهران: انتشار، ص353 ـ 355.

(2) **انتظار أز دين**، م.س، ص332 ـ 339.

مُصدِّق، ثم انخرط في العمل السري في حركة المقاومة الوطنية التي دامت قرابة خمس سنوات ليدخل السجن بعد افتضاح أمرها، في سنة 1959م.

انتقل إلى أوروبا، وبقي فيها حتى سنة 1964م، وعند عودته إلى إيران قضى سنوات 1964 ـ 1969م، في ظروف مضطربة تراوحت بين السجن والبطالة والنشاط الجامعي، ثم انخرط في أنشطة مؤسسة حسينية الإرشاد بين عامي 69 و74م، مع شخصيات كان أبرزها على الإطلاق مرتضى مُطَهّري.

وبين 74 و79م. قضى شريعتي خمس سنوات من الظروف القاسية الرهيبة، كان أبرز معالمها القمع والإرهاب والرقابة والسجن، لتُتوج باستشهاده اغتيالاً على أيدي السافاك.

وقد كانت فترة دراسته في أوروبا هي فترة تكوينه الفكري والمعرفيّ، وهناك التقى مفكّرين ومناضلين عرباً وأفارقة، كحسن حنفي، وفرانز فانون وغيرهما، وعايش أزمات النهوض وانتكاسة التنوير في أماكن مختلفة من العالم العربي، فشكّل كل ذلك ملامح شخصيته، ووجّه همومه الفكريّة والمعرفيّة، وبلور ملامح عمله النضالي.

ولم يكن شريعتي في بادئ الأمر من الذين يؤمنون بالعمل المسلح في حركة التغيير؛ لأنه كان يعتقد بأنَّ مثل هذا العمل لا يملك فرصاً كبيرة للنجاح، ولأنَّ كل ثورة تتحول ـ قبل نضوج الوعي الشعبي ـ إلى مجزرة ، ولأجل ذلك فقد انصب جُلّ جهده في هذه المرحلة من نشاطه النضالي، على الإرشاد والتوجيه، والتوعية والتثقيف، متخذاً من حسينية الإرشاد مركزاً لنشاطه الفكري، ومنبراً لتوجيه الشباب وبث روح العزيمة والنهوض في نفوسهم.

شكَّل الإسلام البنية الجوهرية التي قام عليها فكر شريعتي الإصلاحيّ والتغييريّ، فهو اعتقد أنّ الإسلام يتجاوز الالتزام الشخصي في حدود الإيمان، والطقوس العبادية، ويتجاوز حدود كونه هويّة للإنسان المسلم تحدد انتماءه ليرقى إلى مستوى المنظور الشامل، والأيديولوجيا الكلية للنهوض والارتقاء والتمدن.

ولأنَّ منظوره للدين كان بهذا الشمول، فهو نعى على رجال الدين التقليديّين فهمهم السلبي للإسلام، الذي وضع الدين في خدمة السلطة ووظّفه في إطار صراع المصالح، ودفع به إلى العُزلة والتقوقع، والابتعاد عن قضايا الحياة ومشكلاتها وأزماتها المتجددة[1].

وقد كان مثل هذا الموقف السلبي ـ على خطره ـ وليد ظروف وأوضاع، ووليد تراكمات التاريخ ورواسبه من جهة، ووليد فهم تجزيئي تفتيتي للدين، عجز على الدوام أن يُدرك شمول نظامه، وكلية مبادئه وقوانينه، وعموم تشريعاته من جهة أخرى. ومجابهته وتغييره إلى موقف إيجابي يقتضي، إعادة بلورة فهم للدين وآلية للتعبير عنه تستلهم العمل والحراك البشريين، وسيرورات التاريخ وتحولاته، وتبدلات الاجتماع وتطوّراته، ويقتضي مضافاً إليه محاولة تنقية الدين من رواسب التاريخ، أعني من رواسب التجربة، من خلال التمسّك بالقرآن والسنة، وتجاوز الأوضاع التي دفعت به إلى دائرة المحافظة والجمود، ودفعه باتجاه الحراك والنهوض والتطوّر ـ في عودة إلى الثقافة الإسلاميّة الأصيلة ـ أعني من خلال تحويله إلى أيديولوجيا شاملة للإحياء، ونظام لبعث الوعي وتجديده، وكإطار لممارسة اجتماعيّة، وكموقف من التاريخ.

---

(1) علي شريعتي، ميعاد با إبراهيم، ص384.

وبالتالي لا يعود الدين ظاهرة من أجل الدين نفسه؛ لأنَّ ذلك يُفقده أهم مبررات وجوده، وغاية أحكامه، ويجعله ديناً مجرداً لا حياة فيه، منزوع الصلة بالحياة وتدفقها. فالوعي التاريخي للدين إذن يُشكل جوهره، وروح مضامينه، ولا يُفهم للدين بُعدٌ أو مقصد إلا على ضوء مشكلات الإنسان في جميع مجالاتها، وعلى ضوء تطوّر الوعي، وسيرورة التاريخ[1]، وعلى ضوء تأثيره وفاعليته، والطريقة التي يتبدَّى من خلالها في سلوك أتباعه، وفي وعيهم، ونظرتهم إلى العالم، ونظام علاقاتهم[2].

ومثل هذا التصور للدين عند شريعتي يقتضي بالضرورة أن يرفض أي فهم له من خلال النصوص الجامدة والمغلقة، أو من خلال تراثه المدوّن معزولاً عن ظروف تشكله ولحظات انبثاقه. إنَّ مثل هذا الفهم سُكوني جامد وعقيم، يقود إلى البلادة والتحجر، ويُولد العقم والخمول. وأن يدعو إلى فهمه في حياته ـ كما يقول ـ وأحواله الشخصيّة، في توترات صعوده وهبوطه في حياته وموته، اندفاعه وركوده، صيرورته وتحولاته، تأثيره وتأثره... أعني كظاهرة حية مُتدفقة متصلة أو مُتجذرة في الوعي وفي التاريخ[3].

والإسلام بنظر شريعتي جاء لخدمة الإنسان وليس لتسخيره واستعباده وإذلاله وسلب إرادته، ولأجل ذلك حمَّله مسؤولية قراره، ونتائج عمله، وألقى على كاهله مسؤولية في أداء رسالة الله كخليفة في

---

(1) علي شريعتي، **إسلام شناسي**، طهران: حسينية إرشاد، ص18 ـ 29.

(2) فاضل رسول، **هكذا تكلم علي شريعتي**، ص200 ـ 201.

(3) المصدر نفسه.

أرضه، يشاركه مهمة إبداعه وصُنعه، وعمارة كونه، ويتحمل مسؤولية مصيره[1]، وعرّفه ـ الإنسان ـ بالإحالة إلى الله نفسه، لا إلى أصالة مزعومة للفرد أو للمجتمع[2].

وعليه فالعودة إلى الإسلام في قيمه ومبادئه، ونظامه وقوانينه، وإنهاض الوعي على أساسه، وتأسيس النضال من وحيه وعلى ضوئه، ليس ترفاً فكرياً، بل هو ضرورة، لتصويب الممارسة والفعل وتطويرهما، وليس تمجيداً للماضي، ولا نبشاً للقبور، ولا تكراراً لأساطير الأوّلين ـ فقد نهى الإسلام عن كل ذلك، وحرَّمه ـ بل إحياء لجوهر القيم الإنسانية، وبعث للرأسمال الثقافيّ للأمة، وتأكيد على مبادئ الوجود الراسخة، وقوانين التاريخ الثابتة الحاكمة على حركته، الضابطة لإيقاعه[3].

وقد كان لعلي شريعتي فهم للتوحيد والشرك شبيه بفهم بازركان ـ الذي منحه وظيفة اجتماعيّة سياسيّة ـ فهو ينظر إليهما من منظار اجتماعي لا كلامي ـ فلسفي. إذ التوحيد عنده ليس فقط إيماناً مجرداً، أو موقفاً فكرياً، بل هو رؤية للعالم وموقف من الوجود، باعتبارهما كائناً له إرادته ووعيه، وله مثله الأعلى وهدفه، ويحكمها نظام واحد متجانس. بينما التوحيد في النظرة التقليديّة للعالم يرى الوجود كإمبراطورية، ويرى الشرك كنظام إقطاعي. وعليه لا يؤمن شريعتي لا بوحدة وجود ولا بتجدده، بل بتوحيده، فلا تعدُّد ولا تناقض سواء في التاريخ أم

(1) علي شريعتي، **چه بايدكرد**، ص207، «مجموع آثاره».

(2) فاضل رسول، **هكذا تكلم علي شريعتي**، ص35 و38 ـ 39.

(3) المصدر نفسه، ص175

الاجتماع، في الإنسان أم في الطبيعة، في الغيب أم في الشهادة. بل وحدة للشهادة وما فوقها (أو توحُّد)، وتوحُّد للإنسان والطبيعة، وللتاريخ وما يتجاوزه، وللفرد والمجتمع، والإنسان مع الإنسان، والله مع الإنسان والعالم، وفق نظام متكامل مُتجانس، حي وواع.

فالتوحيد إذن يفرض منهجاً يرى الوجود كوحدة[1]. ووِفْقَ هذه النظرة للتوحيد، يُصبح الإيمان بأي نوع من التناقض بين الطبيعة وما فوقها، بين المادة والمعنى، الدنيا والآخرة، الحس وما وراءه، الروح والجسم، العقل والوحي، العلم والدين، العمل من أجل الله ومن أجل الإنسان، بين السياسة والدين، منسجماً مع نظرة الشرك لا مع التوحيد[2]. وترسخ دائرة الوعي في المجتمع يقتضي حسب شريعتي مواجهته بنهضة جديدة للفكر الإسلاميّ يتحمل تبعاتها الكبرى المثقف الديني، وينهض برسالتها.

والمثقّف حسب شريعتي ليس هو من يحمل شهادة جامعية، ولا هو الفيلسوف أو المفكّر أو العالم أو الفنان، المثقف هو الإنسان الواعي العارف بمتطلبات الزمان، الخبير بالمرحلة التاريخيّة التي يعيشها[3] والذي يملك إحساساً بالمسؤولية الاجتماعيّة وتجاه الإنسان[4]. وليس مسؤولية المثقف كما يرى (أو رسالته) تحمل أعباء الزعامة أو الرياسة أو القيادة السياسيّة، تلك مسؤولية الجماهير أو الناس كما يحلو له أن يُعبّر، الذين هم أساس التغيير الاجتماعي، والفاعلون في حركة التاريخ والعامل

(1) علي شريعتي، **إسلام شناسي**، ص184. وص167 ـ 169.
(2) المصدر نفسه، ص181 ـ 184.
(3) **هكذا تكلم علي شريعتي**، ص105.
(4) علي شريعتي، **گفت وگوهاى تنهايي**، ج2، ص1266 ـ 1278.

الحاسم في التحول[1]، بل رسالته هي إدخال الوعي في الضمير الجماعي، وتبيان القيم، وترسيخ المفاهيم التربوية، ورسم الأيديولوجية من أجل المستقبل[2]، ومقاومة الجهل والخرافة والمؤامرة[3].

وانحراف المجتمع حسب شريعتي يتأتّى من عوامل ثلاثة، الجهل والخوف والنَّفعية، وهي تتجلى في صفات ومواقف ومعتقدات منها:

- الخرافة التي تُلغي إرادة الإنسان وتسلبه حريته، والسِّحر قديمه وحديثه، الذي يُلقى بصورة علم، والشرك بكافة أنواعه القديمة والمعاصرة.
- ومن ذلك فقدان الهوية والأصالة، والخضوع للسيطرة الثقافيّة، وتكريس الاغتراب الثقافيّ والفكري.
- ومنها الزهد والانزواء، الذي يعني التراجع والتقوقع، والذي يُحطِّم الشخصيّة، ويحوّل الإنسان إلى آلة حيث يُصبح الربح هو هدف الحياة.
- ومن ذلك الإيمان حينما يتحول إلى صوفية تقوم على عبادة الذات أو عبادة الأولياء والمقدسات، وعبادة الكتب والعلم ـ وهي من مظاهر الاغتراب المعاصر ـ حيث يجعل الإنسان من نظريّة ما شيئاً مطلقاً ومقدساً، فيخضع لها بلا تفكير.
- ومنها المال الذي هو أحد مظاهر العنف والسيطرة، حينما يُصبح محوراً لأهداف الإنسان.

---

(1) إسلام شناسي، ص159 ـ 160 وص170.

(2) علي شريعتي، چه بايد كرد، ص373 ـ 385.

(3) المصدر نفسه.

ـ ومنها الحضارة الماديّة التي تفقد الإنسان توازنه، وتجعله أسيراً للاستهلاك والانتماءات الضيقة والعنصرية، إلخ. . .

د ـ حسين نصر، والرفض التام لتجليّات الحداثة والتِّقنية:

عُرِف حسين نصر على مدى العالم من خلال اهتماماته بإحياء الحكمة القديمة، وبدراساته حول التصوف والمعرفة الدينيّة، وقضايا الإسلام ومفاهيمه. احتلَّ كرسي آغاخان للدراسات الإسلاميّة في الجامعة الأميركية في بيروت من سنة 1961م. حتى 1965م. ورئس المجمع الإيراني للفلسفة زمن محمد رضا شاه «أنجمن شاهنشاهي حكمت وفلسفه إيران»، فترة من الزمن، ثم انتقل بعد الثورة إلى أمريكا وشغل منصب أستاذ الدراسات الإسلاميّة في جامعة جورج واشنطن حتى يومنا هذا.

يُختصر النشاط العلمي لحسين نصر، في إعادة بلورة صورة للإسلام ترتكز في جوهرها على البُعد الروحي، والجوانب المعنويّة التي يحتويها ويشتمل عليها، وعلى تأكيد مفهوم للعقل يتجاوز العقلانية الديكارتية، إلى معنى الشهود والإشراق والتأله، وعلى التركيز على أن طريق المعرفة هو الحكمة، وهي ذات مصدر إلهي[1].

تعمق هذا المفكّر البارز في دراسة الفلسفة اليونانية، من خلال نتاجات ابن سينا والسهروردي وملا صدرا الشيرازي، وأحاط بالتراث العرفاني ـ الصوفي. وهو يعتبر نفسه أحد ورثة الحكمة الخالدة «جاويدان خرد» التي لا تنطفئ جذوتها في مدى الزمن، وتتوارث جيلاً بعد جيل كإشعاع لا ينضب، ولا يخبو ضوؤه.

---

(1) مجلة نقد ونظر، قُم ـ إيران ـ العددان، 3 و4، سنة 1998.

وبتأثير من هذا التكوين الروحي لشخصيته، وميوله المعنويّة، فإنَّه يرفض فكرة تفوق العقل والجسم على الروح والشعور، ويحذر من مخاطر نزع الجوهر الإلهي عن الطبيعة، لأنَّه يقود إلى الإحباط والانحطاط، وزوال الفضيلة الإنسانية، والفصل بين الله والإنسان، والتمييز بين العقل والنور الذي يهديه[1].

والإسلام ـ حسب نصر ـ هو تجديد للأديان السابقة، وتعميق لجوهرها، وهو إرشاد إلهي إلى التوحيد، ومحاولة لإرجاع الإنسان إلى الوضع الذي كان عليه، وقد غفل عنه، وتذكيره بما كان ينعم به من جمال سماوي قبل سقوطه في أسر الحواس.

وقد تم تأكيد هذا التذكير والهداية في تجارب الأنبياء على مدى التاريخ، وتثبيت الحق الكامن في طبيعة الأشياء[2].

كما لا محلَّ في الإسلام كما يرى نصر، للَّامقدس في حدود العالم؛ إذ العالم برمته يتمتع بالقداسة، فلا ثنائية فيه ـ بين دنيوي ومتعالٍ، أو بين مُقدس ومُدنس، تلك الثنائية التي رسختها المسيحية في تعاليمها وفي تجربة تاريخها، وجسدتها تجربتها في العالم الحديث. فالله في الإسلام هو أصل العالم وجوهره ومنبع قداسته، وهو محيط بكل الأشياء، حاضر في طبيعتها، مُتجلٍّ في وجودها وحقيقتها. فكل شيء في العالم يحمل في صميمه شيئاً من الحضور الإلهي[3].

---

(1) مهرزاد بروجردي، **روشنفكران إيراني وغرب**، تر جمشيد شيرازي، طهران: فرزان، 1998م، ص191.

(2) حسين نصر، **دراسات إسلامية**، بيروت: الدار المتحدة، 1975م، ص20.

(3) المصدر نفسه.

ويعتقد حسين نصر أنَّ الفرق بين فلسفة الشرق وفلسفة الغرب بدأت مع عصر النهضة وانتشار النزعة الإنسانية، والقطع مع الأخلاق الكلاسيكية، والفصل بين العلم والدين والفلسفة. وأنَّ التراث الغربيّ الحديث القائم على بنية العلم والتكنولوجيا مُدمّر، ولا بد للمجتمع الإسلاميّ من مواجهته عبر خطوات:

- إحياء التراث الفكري الإسلاميّ في الفلسفة والعرفان.
- التحذير من العلوم والفلسفة والتكنولوجيا الغربيّة وما تنتجه من مخاطر.
- الانفتاح على حضارات الشرق لإحداث توازن مع الغرب.
- وضع منهج للحفاظ على أصالة الثقافة الإسلاميّة في مقابل الثقافة الغربيّة[1].

وأبرز ظاهرة في التراث الثقافيّ الغربيّ، هي العَلْمنة، وهي ظاهرة تفصل جذرياً بين الدين والإنسان، أو بين الله والإنسان، ولقد حازت العَلْمنة على وضع حقيقي لا يقل عن الدين نفسه في العالم الحديث، وتيسر لها أن تتربَّع على المسرح؛ حيث راح يتبدَّى للكثيرين بفعل التدمير المنظم للتقاليد الدينيّة أنَّ الله غير ذي وجود[2].

ومثل هذه الظاهرة ـ حسب نصر ـ خطر كبير على ثقافتنا ومجتمعاتنا، حيث نجد كثيراً من دعاة التحديث لحقهم شيء من أثرها، بعد إلباسها في بعض الأحيان لبوساً دينياً؛ لأنَّ مبادئها تتحدى بشكل

---

(1) روشنفكران إيراني وغرب، م. س، ص193.

(2) دراسات إسلامية، م. س، ص21.

سافر مبادئ التوحيد في جميع مرافق الحياة، وتشيع أشكالاً متنوعة من الشرك والإلحاد[1] . وعليه فإنَّ الحق الذي نُسلم به للعَلْمنة من حيث هي مبدأ منافس للدين ليس أكثر من أوهام في نفوس لم تستيقظ بعد من حُلم الغفلة والإهمال. وما يوقظها ليس إلا المعرفة الباطنية التي هي سبيل المسلمين إلى الحق[2] .

والشريعة عند حسين نصر، حقيقة مُطلقة أزلية وثابتة، وهي ناموس لإرادة الله، فهي إذن خالدة، وهي لا تفقد شيئاً من خلودها وثباتها إذا امتنع الناس في لحظة من الزمان عن سلوك سبيلها، والعمل بموجبها، بل الإنسان هو الذي يفقد بذلك ذاته؛ لأنه يفقد الانسجام مع الإرادة الإلهية التي ليست الشريعة سوى تجسيدها الأسمى[3] .

وعليه فكل دعوة للسير مع العصر، وللتوفيق بين الشريعة وتحولات التاريخ مرفوضة ومستهجنة. والذين يُطلقون مثل هذه الدعوات، فقدوا في الواقع رؤية الحقيقة التي تتخطّى الزمان، وسقطوا في شباك الوهم، وانفعلوا بعوامل التاريخ السائدة، وبالأفكار الشائعة في الفلسفة الأوروبية الحديثة، وهؤلاء يصعب عليهم رؤية الحق في صفائه؛ لأنَّه لا ينسجم مع محيطهم المباشر، في حين أن الإسلام قائم على مبدأ أن الحق يتخطّى التاريخ ويتجاوز الزمان، وأنَّ شريعته هي المعيار الذي يُوزن به الإنسان وتقوّم به أعماله وليس العكس[4] .

---

(1) **دراسات إسلامية**، ص28.

(2) المصدر نفسه، ص38.

(3) المصدر نفسه، ص31 ـ 32.

(4) المصدر نفسه، ص32.

فالدعوة إذن ـ ومع كل ما مرَّ ـ إلى محاولة تقريب الشريعة من متطلبات العصر انتحار روحي، وإساءة فهم لروح الإسلام، وتسليم للإنسان إلى أحط نزواته الطبيعية ورغائبه[1]. وهو سفسطة مُميتة وكلام فارغ مُضلِّل.

ولعلَّ أغلب دعوات البحث عن محاولة للمواءمة بين الإسلام والحداثة، والتي يُطلقها مفكّرون غربيّون، أو متأثرون بالغرب، نابعة من عجز العقل الغربيّ عن فهم معنى الشريعة، بحكم انتمائه إلى التراث المسيحيّ، الذي كان يفتقدها فعوّضها بالقانون الروماني، هذا من جهة، ومن عوامل نفسيّة متخلفة ولّدتها قرون من الضغط الغربيّ، فتبدَّلت مع الزمن إلى شعور بالنقص والدونية والاستلاب[2].

إنَّ ثمة ميلاً جارفاً، حسب حسين نصر، في بعض أنحاء العالم الإسلاميّ إلى اقتباس أنظمة فكريّة غربيّة، ومفاهيم تم إلباسها لباس الإسلام، مثل الديمقراطيّة الإسلاميّة، الاشتراكيّة الإسلاميّة، العقلانية الإسلاميّة، وهو ميل يقصد إلى إسباغ مشروعية ما على الإسلام في العالم المعاصر، ومنحه المقبولية، وهو شيء يدعو بالفعل إلى الأسف، لأنه ليس إلا تغييراً للشكل وللمظهر، وهو مُبرر اعتذاري تراجعي، لا يقوى على إقناع مفكّر نابه، أو مثقف حصيف، ويجعل الإسلام يبدو كأنه نظام فكري غربيّ من الدرجة الثانية، حينما يقارن مع النظام الأصلي، أو نظام تابع لأنظمة الفكر الغربيّة حينما نفكر فيها ثم تطلب أشباهها الإسلاميّة[3].

---

(1) **دراسات إسلامية**، ص33.

(2) المصدر نفسه، ص34.

(3) سيد حسين نصر، **الصوفية بين الأمس واليوم**، بيروت: الدار المتحدة، 1975م، ص64 ـ 65.

والمُلفت ـ حسب نصر ـ تركيز هذا الميل على إنجاز موافقة بين الإسلام والعالم الحديث، على إسلام بسيط شكلاني، وإلغاء أربعة عشر قرناً من الحضارة والتراث والفكر. وأصحابه لا يُدركون أنَّ القضايا الكبرى التي يطرحها العالم الحديث على الدين، لا يُجاب عليها بعرض عقلاني بسيط للإسلام كتلك التي ينتجها أيّ منهج فلسفي عقلاني، بل إنّما يتحقق ذلك بالاستعانة بالمحتوى الفلسفي والماورائي العميق الموجود في ذخائر الحكمة التقليديّة التي نمت في الإسلام وتأصلت جذورها عَبر تاريخه، والتي كانت وثيقة الصلة بالمذهب الصوفي. ومثل هذه الحكمة ليست عقلانية ـ حسب نصر ـ بالمفهوم الأرسطي اليوناني، بل هي حكمة منطقيّة ومعقولة بالمفهوم القرآني، أي بمعنى التبصُّر والتأمل والتدبير.

واستناداً إلى ذلك يهاجم نصر العقلانية الديكارتية الشكلانية والعقيمة، التي تصنع حداً للمعرفة البشريّة بربطها بصعيد العقل الفردي (أنا أفكر. . . إذن أنا موجود)؛ لأن مثل هذه العقلانية تغدو في الحقيقة حجاباً بين الإنسان والله، وتُعلن التمرد على السماء[1].

ومثل هذا الموقف من حسين نصر لا يعني أنّه دعوة إلى إعراض المسلمين عن العالم، وانعزالهم عن تطوّراته، فهذا أمر لا هو مُشتهى، ولا هو مُمكن، وقد يصعب على المسلم تطبيق الشريعة في ظروف محددة، وعندئذٍ تفرض الضرورات نفسها، من غير أن تتعطل الشريعة، أو يُصيبها الإهمال.

---

(1) **الصوفية بين الأمس واليوم**، م. س، ص67.

وتغليب الضرورات كإجراء ليس لنقص في الشريعة، بل لقصور الأوضاع والظروف عن مبادئها الثابتة، التي تسود في النهاية وتزول كل الاعتبارات التي تُحتمها الضرورة[1].

وإذا كان ثمة من تغيير مُمكن، وذي بال، فهو ذاك الذي يتأتّى عن طريق الشريعة، لا من خلال تجاوزها، وإلا أصبحت إصلاحاتنا مُجرد مفاسد، تفتح المجال لهواجس فردية وتصورات عجولة. فلا يحكم على الشريعة بدرجة ملاءمتها للعالم الحديث؛ لأنّه نظير وضع العربة أمام الحصان، وإحلال أحكام الإنسان محل أحكام الإله، وهو موقف لا علاقة للإسلام به، وحكم يكاد يندرج في خانة الشرك[2].

هذه خلاصة مكثفة لوجهة نظر حسين نصر في التراث والحداثة، والدين والعلم، والشريعة ومتطلبات التغيير... وهي رؤية سوف تتردد عند كثيرين، وتجد صداها في أفكار مُطَهّري نفسه. والرجل بالرغم من أنه لم يُعرف عنه انشغاله بالسياسة وبالنضال الحركي المباشر، ولا بالمشكلات التي ولدتها ظروف إيران الداخلية؛ لكنّه مفكّر إحيائي من طراز رفيع، ومُنظّر ثابت الرأي في موضوع إعادة إحياء الإسلام وتأكيد شمولية مبادئه وتعاليمه على تحولات الزمان والتاريخ، وصاحب موقف مبدئي من الحداثة الغربيّة ومنجزاتها، ومن التقنية وآثارها، ومن الفلسفات الإنسانية القاطعة مع الغيب المقصية لما وراء الطبيعة.. وهو موقف لا زال يُحرِّك انشغالنا المعرفيّ إلى يومنا، ويترك آثاره على مواقف مفكّرينا على غير صعيد.

---

(1) دراسات إسلاميّة، ص35.

(2) المصدر نفسه.

3 ـ مآلات تجربة النضال والإصلاح وتبلور نظريّة الحكومة الإسلاميّة عند الإمام الخميني(قده):

كان الوعي بالمأزق الحضاري للعالم الإسلاميّ، وبالمشكلات التي تعصف به، وبالأخطار التي تُواجهه، هو الذي حرّك ـ في العموم ـ النخبة الدينيّة والثقافيّة في إيران، وألهب حماستها نحو الإصلاح منذ بدايات القرن الماضي، فمن جانب كان يتجلّى الانحطاط الداخلي والعجز في كل ميادين النشاط الإنساني، مع استبداد سياسيّ في أكثر مشاهده دموية، مدعوماً من مراكز قوة ونفوذ خارجية، ومن جانب آخر كان هناك حضارة مادّية تقود نظاماً عالمياً مضطرباً يُهيمن على العالم في جميع الميادين، ويحتكر مصادر الثروة، فيؤمِّن الرفاهية لخُمس سكان المعمورة على حساب شعوب وأمم ترزح تحت نير الفقر والأمية والتخلّف، وتعاني من التشرذم والصراع والانقسام[1].

وقد كان هذا الوعي نفسه هو الذي حرّك النُّخب الإصلاحيّة في الشطر الآخر من العالم الإسلاميّ في بدايات عصر النهضة وما تلاها. وبالرغم من إدراك هؤلاء لما أحرزه الغرب من توسع وتقدم في مجالات العلم والمعرفة والتقانة، وفي مجالات التمدن والتحديث، وإقرارهم بنفعه وجدواه في رُقي الأمم وتمدنها، ورفاه الإنسان وتقدمه، فإنَّهم كانوا يرون من جانب آخر كيف تم استثمار الإنجازات في خدمة مشروع حضاري مادي، يعمّق الهوة بين البشر، ويفرض نظاماً عالمياً يضمن الهيمنة للأقوى، ويطلق يده في السيطرة والنهب المنظمين، وفي ممارسة الترهيب والقمع، ويشرّع الصراع ويخلقه مُقاماً على فوارق العرْق

(1) روجيه غارودي ، **الإسلام**، ص15 وبعدها.

والجنس واللون واللغة والدين، ويحفظ للأقوى مصالحه من غير اعتبار لمبادئ الحق والعدل، ولقيم الكرامة الإنسانية.

ولقد وجد هؤلاء أنَّ الأسباب التي تكمن وراء هذا المشهد في صورة العالم مُعقدة إلى أقصى حدود، وهي أسباب تراكمت على مدى قرون، لكن ما يُمكن أن يدرك منها بسهولة ويُسر مما يتصل بحضارة الغرب الراهنة، هو أن المشروع الحضاري الغربيّ قام على بنية مادّية قوامها البحث عن المصالح، وترسيخ مبدأ التدافع لتأمين الرفاهية لمن يملك القوة، وتأكيد مركزية غربيّة يُستبعد منها أولئك الذين يصنفون في أدنى السُّلم الإنساني بالفطرة، ممن لا يملكون قدرات المنافسة في عصر صراع المصالح والوجود، من الأعراق الدنيا والأجناس المتخلفة، والذين لا يشملهم نظام القيم الحقوقيّة للبشر، التي نادى بها مفكّرو الأنوار، باعتبارها احتكاراً غربيّاً في المنشأ والتطبيق.

أما ما يتَّصل منها بالعالم الإسلاميّ ـ على وجه الحصر ـ فهو التسرُّب المنظّم لمبادئ الإسلام وتشريعاته وقيمه من دائرة الوعي والعمل، والتنكّر المتعاظم للشروط الواقعية التي قامت عليها حضارة الإسلام في أوج ازدهارها، في الفكر وفي الممارسة. ولقد رأى هؤلاء المصلحون، أن إعادة التوازن إلى مشهد العالم، وإلى منظومة علاقاته، واستئناف إحياء مفاهيم الكرامة الإنسانية في العدل والمساواة والحرية، إنَّما تتحقق بإعادة استئناف الأيديولوجيا الإسلاميّة في كل أبعادها، بما هي مشروع حضاري قبل كل شيء، يحقق للإنسان توازنه الداخلي، وللمجتمع تكافل أبنائه وحريتهم، ويُعيد للشعوب والأمم حقوقها المهدورة وهويتها المستَلَبة والممسوخة، وكرامتها الضائعة المستباحة.

وذلك يبدأ بالإنسان نفسه بإزالة العوائق التي تفصل بين البشر، والفروق المصطنعة التي تركزت على أساس العرق والجنس واللون. ثم تنتشر مفاهيمه وقيمه في الأمة، وتتدرج في عروق أفرادها وعقولهم ونفوسهم، ليتجلى في الفكر وفي السلوك. ثم يخوض صراعه لا على أساس المطامع، وطغيان المصالح وهيمنتها، ولا على أساس كونه قراراً نخبوياً يفرض من أعلى باتجاه القاعدة، ولا على أساس كونه حارساً ومُدبراً لشؤون الحياة الاجتماعيّة والجماعة والدولة، بل على أساس التربية والتغيير والتكامل، وفي طريق الهداية والإرشاد، لا في طريق الحراسة والإدارة والسلطة، أو السيطرة والقيادة[1].

وقد تجسَّد مثل هذا الوعي في كلا شقَّيه في التجربة المعرفيّة والنضاليّة للإمام الخميني، مراكمة على تجارب ورُؤى وتوترات عاشتها إيران والعالم الإسلاميّ في القرن الأخير. والتي لخَّص جوهرها بنفسه، وحدَّد أهدافها وطموحاتها وما تقوم عليه من أسس وركائز فقال: «إن مشروع الإسلام يقوم على تنفيذ القوانين الإلهية حسب معايير القسط والعدل، والوقوف بوجه الظلم والجور، وبسط العدالة الفردية والاجتماعيّة، ومنع الفساد والفحشاء وأنواع الانحرافات، ومن أجل الحرية والاستقلال، والاكتفاء الذاتي، ومقارعة الاستعمار والاستغلال والاستعباد، والتنكر للتنازع في العلاقات الدولية على المنافع المادّية، وسعياً للمساواة بين الشعوب»[2]، ومن أجل مكافحة العلاقات القائمة بين الأمم على الإملاء والقوة والتهديد، والتي تقود

---

(1) علي شريعتي، **الأمة والإمامة**، ص38.

(2) الإمام الخميني، **صحيفة الثورة**، طهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، ص19وص44.

إلى الاضطراب والفوضى وعدم الاستقرار، وتحمل في طياتها نواة تفجرها وانهيارها[1].

ولم يكن وعي الإمام الخميني بالإشكاليّة الحضارية للعالم الإسلاميّ، في مواجهة ذاته وفي مواجهة العالم، مجرد موقف عاطفي أو ردة فعل آنية، بل كان موقف تأمل وتبصُّر من جهة، وموقف حركة ومبادرة من جهة أخرى، يفرضان في المبدأ صياغة رؤية شاملة للمخارج وللحلول، وتصور متكامل للواقع وللطموح، مبنياً على وعي شامل للحاضر، ومعرفة عميقة بالتاريخ وآليات حركته، وقوانين سيرورته. ولأجل ذلك انطلق في بلورة هذا الوعي في مشروع ثلاثي الأبعاد، الأوّل: مُواجهة الرؤية الحضارية الغربيّة، باعتبارها ليس مشروع هيمنة فحسب، بل باعتبارها استكباراً، والثاني: مُواجهة واقع التردي والتخلّف وتجاوز آلياته وأوضاعه، والثالث: تأصيل رؤية نظريّة واضحة المعالم، تتمتع بالحيوية والتناسق والانسجام، وتأخذ بالاعتبار شروط التاريخ، ومشكلات المجتمع، وتُوفر لنفسها آليات تطبيقها واستمرارها، ومرونة تسمح لها بمواكبة المستجدات والاستجابة للنوازل.

أ ـ المحور الأوّل: مواجهة الاستكبار:

استبدل الإمام الخميني مصطلح الاستعمار بمصطلح الاستكبار، لأنه يستبطن بُعداً نفسياً، ولأنَّه يكشف عن نظام معرفة يسنده ويقف وراءه.

---

(1) الإمام الخميني، **الاستقامة والثبات**، ص339؛ **ومختارات**، ج1، ص103 وص55؛ **وصحيفة الثورة**، ص28 وص13 ـ 14.

فعلاقة الغرب بالعالم ليست علاقة هيمنة مادّية ومُجرد سيطرة عسكرية أمنية، إنَّها موقف حضاري، يكشف عن نزوع استعلاء، ويترك آثاره على صاحبه كما على ضحاياه، ولأنه اصطلاح قرآني يطابق السلوك الحضاري والثقافيّ للغرب مطابقة تامة.

ولأنَّ الاستكبار موقف ثقافيّ ونفسي يُترجم عبر السيطرة والامتهان، ومسخ الهويات، وتدمير الثقافات والتقاليد، فإنّ مجابهته إنما تستتبع مجابهة آثاره وأياديه من حكام ومقلدين وتابعين ومأسورين، ممن ساروا في ركاب الغرب ومصالحه، وآمنوا بقيمه ومبادئه وتصوراته[1]، ولا يتحقق ذلك إلا بإنجاز الاستقلال الثقافيّ أوّلاً، وإعادة ترميم ما تهدّم من شعور بالذات وبالهوية، وتحصين الذات من الذّوبان في تبعية قاتلة مهلكة، وفي اغتراب مدمر، وإحياء روح الشعور بالتحرُّر والنهوض، والقوة والعنفوان، مُؤسساً على فرادة القانون الإسلاميّ وتميزه، وثباته وشموله، وقوته وهيمنته، ومُجسداً في طموح العودة إلى مبادئه وتشريعاته في مجالات الحياة كافة، خصوصاً في المجال السياسيّ وتدبير شؤون الاجتماع، وإقامة النظام في حكومة إسلاميّة عادلة[2].

ب ـ المحور الثاني: مواجهة التخلّف:

إنَّ أهم سببين بنظر الإمام الخميني للتخلف الحضاري الإحساس بالعجز والانهزام أمام التقدم المادي للمستكبرين[3]، وخضوع الشعوب

---

(1) كامل الهاشمي، **إشراقات الفلسفة السياسية في فكر الإمام الخميني**، كتاب قضايا إسلاميّة معاصرة، عدد 1، مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد، ص55.

(2) الإمام الخميني، **الحكومة الإسلامية**، ط1، طهران: مؤسسة نشر وتنظيم تراث الإمام، 1996م، ص216.

(3) المصدر نفسه، ص35.

المستعمرة ـ وهي القوة المحركة للنهوض ـ وتبعيتها للمتعلمين المتغربيّن والمثقفين المنهزمين والعلماء الجامدين المتحجرين.

ولأجل ذلك، فلقد خاض الإمام نضاله في الداخل على جبهتين: الأولى، محاولة الاستنهاض الجماهيري وفك الارتباط بينهم وبين طبقة المتعلمين المتحكمين بالمؤسسات التعليمية، ومن ثم إعادة إصلاح هذه المؤسسات بما يكفل لها استقلالها، وإبعادها عن اختراق قِيم الغرب لصروحها ومنابرها وعقول أفرادها[1]، وبعث شعورها بالهوية والاستقلال الذاتي، والإحساس بالذات، والخروج من الهزيمة النفسيّة، والشعور بالعجز[2]. والثانية، إخراج المؤسسة الدينيّة من سباتها وعجزها وانهزامها، من خلال إعادة تأكيد دورها الخطر في إحياء الثقافة ومواكبة تطوّرات المجتمع وتعقد مشكلاته[3]، ومن خلال جعلها محور حركة التقدم والتغيير، والرُّقي والنهوض، ومُعالجة مشكلات الراهن، والمكان الذي يُعاد فيه بعث روح الحياة في مفاهيم الإسلام وقيمه وتشريعاته، وربطها بحركة المجتمع والتاريخ[4]، وإخراجها من عزلتها.

ولقد كان الإمام الخميني قاسياً على كلتا المؤسستين مع إدراك عميق لواقعهما ولدورهما[5]. فالأولى أصبحت وكراً للتبعية وتشويه أفكار الشباب، وعزلهم عن هُموم مجتمعاتهم، وبثّ روح التكاسل فيهم ونشر

---

(1) الهاشمي، م.س. ص86؛ والخميني، **الحكومة الإسلامية**، ص35؛ **وصحيفة الثورة**، ص37 ـ 38.

(2) الهاشمي، م.س.، ص67.

(3) **الحكومة الإسلامية**، م.س، ص198.

(4) المصدر نفسه، ص186.

(5) المصدر نفسه، ص166 ـ 127. ويقارن: ص23.

الأفكار المنحرفة المضللة في أوساطاهم، وإبعادهم عن تاريخهم وهويتهم وحضارتهم وثقافتهم، في الوقت الذي ينبغي فيه على مثل هذه المؤسسة أن تقود النضال، وأن تحرك فعل النهوض والتقدم، وأن تكون أداة التغيير، والعامل الأساسي في تحقيق خطواته، وترسيخ آلياته. أما الثانية فقد انكفأت على ذاتها تكرر معارفها بجمود لا حياة فيه، وبرجعية لا تقدم معها، وبثبات لا حراك يواكبه. وراحت تمجّد الطقوس الشكلية[1]، والمظاهر على حساب المضمون والجوهر، فتعين على التخلّف من حيث لا يشعر القيّمون عليها أو من حيث يشعرون[2]. وأنتجت طبقة من الانتهازيين المنتفعين الذين يستغلون الدين لأجل مصالحهم، ويحرّفون تعاليمه خدمة لمواقعهم، وخدمة لأرباب نعمهم وحماية لسياساتهم[3]. في الوقت الذي يمكن فيه لهذه المؤسسة أو يُطلب منها إعادة بعث الإسلام في الراهن، ودفع تعاليمه في خضم الحياة، وإحياء قيمه لتكون موجّهاً لحركة المجتمع مُلهماً للحلول التي تكفل استقامة نظامه، وعدالة قوانينه، ونجاعة مؤسّساته، وحاملاً لحركة نهوضه وتقدمه وازدهاره.

ج ـ المحور الثالث: وُضوح النظريّة ومُرونتها:

لقد أدرك الإمام الخميني أنَّ غياب النظريّة الواضحة في طبيعة المشروع الإسلاميّ الحديث في جوهر الحكم وشكله، كانت من أهم الإشكالات التي لاحقت حركات التحرر والنضال في العالم الإسلاميّ، وأحد أهم أسباب الإخفاق والانهزام.

---

(1) **الحكومة الإسلامية**، م.س، ص207 ـ 209.

(2) المصدر نفسه، ص198 ـ 199.

(3) المصدر نفسه، ص199 ـ 220.

فقد غاب في العموم عن مشاريع الإصلاح الإطار العام لمثل هذه االنظريّة بالرغم من اتِّساع مساحة النقد للواقع القائم، وحُسن تشخيص العلل والأخطاء والآفات، كما حصل في ثورة العشرين، أو الحركة الدستوريّة، أو في مشروع جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، أو في حركة عبد القادر الجزائري، وابن باديس ومهدي السودان، أو في حركة الإخوان وتوابعها وملحقاتها؛ ولأجل ذلك فلقد عمد الإمام إلى وضع بديل حضاري في الحُكم محدَّد المعالم والأسس والأبعاد، ضمن إطار نظري متماسك ومنظم. وأضاف إليه ما يكفل قدرته على استيعاب متسجدات الحياة وتعقيداتها ونوازل الزمن وتطوّراته، ولقد تمثل الإطار النظري عنده في ثابتين اثنين: التأسيس لفقه سياسيّ إسلاميّ، وتحديد شكل نظام الحُكم.

أما في الجانب الأوّل، فلقد وضع الإمام أطروحة مُتكاملة للتغيير السياسيّ الشامل، مفترضاً أن التغييرات الجزئية الدستورية والقانونية، أو تغيير رأس السلطة بإزالة حاكم وتعيين آخر، لا تُجدي نفعاً ولا تقود إلى ما هو مَرْجو، ولا تبدل شيئاً من واقع الحال؛ إذ المطلوب إعادة تشكيل النظام برمَّته، سواء في الداخل أم على مستوى العلاقات بالخارج مقاماً على مبادئ الإسلام وتعاليمه وقيمه، ومن خلال رؤيته للإنسان والعالم والوجود، واستناداً إلى مبدأ التوحيد الضامن لاستقامة ممارسته ووضوح أهدافه، وسلامة مقاصده وغاياته، والذي يمزج الديني بالسياسيّ، والغيب بالشهادة، والدنيا بالآخرة، والعمل بالإيمان في كلٍّ منسجم لا تنفصم عراه، ولا تتخالف أبعاده. فقدم في سياق ذلك بحثاً تاريخياً ومنطقياً وفقهيّاً مفصلاً وواسعاً، بيّن فيه عظمة تشريعات الإسلام وقوانينه في مجال التدبير والسياسة، واحتواء نظامه على ما يُؤكد ضرورة تطبيقها

بما يكفل سعادة الإنسان من خلال إدارة تنفيذية واعية، ومؤسسات عادلة ناظمة ومقننة، وجهاز حكم يتمتع بالنزاهة والكفاية والأهلية[1].

ولأنَّ الإسلام لا يتطلب فحسب ضرورة قيام نظام للحُكم، وهيئة تكفل تطبيق تشريعاته وقوانينه في هذا الإطار حتى لا تتعطل وتنكفئ عن حياة الناس وحاجاتهم، فلقد سعى الإمام، في ثابته الثاني إلى بلورة رؤية في شكل هذا النظام وإطاره العملي، فقدم أطروحته حول ولاية الفقيه، محدداً مبادئها وأسسها التي تقوم عليها، وآلياتها التي تتوسلها، وهيكلها التنظيمي العام الذي يكفل لها حسن التطبيق وسلامة الممارسة.

والملفت أنَّ الإمام قدم أطروحته هذه لا كضرورة فرضها عليه السقوط السريع للنظام في خضم الأحداث المتسارعة للثورة، بل كوجهة نظر يُؤمن بها ويسعى إليها ويكافح من أجلها، وكقناعة استقرت في وجدانه، وكوجهة نظر فكريّة وفلسفيّة وسياسيّة وضعها قبل سنوات طويلة من انهيار النظام الشاهنشاهي، تبلورت عنده ملامحها في خضم انشغاله الفكري على إعادة إحياء قيم الإسلام على ضوء تجددات الحياة وتعقدات التاريخ وإخفاقات الماضي والحاضر، واكتملت صياغتها وهو ما زال في العراق في سنوات النَّفي المعروفة[2].

أمَّا الإطار العملي، الذي يكفل للنظريّة سلامة تطبيقها، ودوامها واستمرارها في خضم تقلب الوقائع، فلقد ربطه الإمام بإطلاق طاقات الاجتهاد التي تُؤهل النظريّة للحفاظ على مبادئها وأهدافها من جهة،

---

(1) **الحكومة الإسلامية**، م. س.، ص37 ـ 38 وص47 ـ 48 وص53 ـ 65 وص65 ـ 68 وص91 ـ 182.

(2) المصدر نفسه، ص91 ـ 182.

وتكفل لها استمرارها وانفتاحها على الحياة، والاستجابة لمتطلبات الزمن، وتقديم الحلول للأسئلة المتجددة.

والاجتهاد مبدأ كامن في جوهر الإسلام ورُوحه؛ إذ عندما نُؤمن بأنَّ الإسلام صالح لكل زمان ومكان، مُهيمن على التاريخ، ماضيه وحاضره ومستقبله، فهذا يعني بالضرورة أنَّه يملك القدرة على الاستجابة لجميع التحدّيات، وينطوي على حيوية ومرونة تفسحان له المجال أمام الخلق والابتكار والإبداع والتجديد، في الأدوات والوسائل والآليات والطرائق. وهنا تظهر جدارة الفقيه في التمييز بين ما هو ثابت وما هو متحول، وقدرته في اكتشاف الضوابط العامة التي تستوعب المزيد من التعقيدات، والطارئ من الوقائع، والمستجدَّ من الأحداث، وتتبدّى مهارته في فهم العالم المحيط وإدراك وقائعه والإحاطة بموضوعاته، والتبصر في آليات تحوله ونظام علاقاته[1].

والإمام في تأكيده على دور الاجتهاد كناظم لحدود النظريّة وكضامن لسلامة تطبيقها ولاستمرارها، كان يُدرك أنَّ الاجتهاد بمعناه الشائع والتقليدي غير كاف لتحقيق ذلك، ولا بد من إعادة النظر فيه، ليمنح معنى أوسع يؤهله أن يوسع نظرته إلى الظروف والوقائع التي تدخل في عملية استنباط الأحكام وتقنين التشريعات، فليس المهم فتح باب الاجتهاد، ومعرفة الأصول التي يستند إليها كل فعل استنباط، بل لا بد معهما من إجراء معرفة واسعة وصحيحة لقضايا السياسة والمجتمع، ولآفاق التاريخ والحياة، ما يكفل للحُكم سلامة التخطيط لمصالح

(1) الإمام الخميني، رسالة إلى مجلس صيانة الدستور، 29 ـ 12 ـ 1988م. وكذلك: بيان إلى الحوزات العلمية والمراجع، رجب 1404هـ، 1989م.

المسلمين، وحُسن التنظيم لحياتهم والضمان الأكيد لمستقبلهم[1].

وعلى أساس رُكني هذين المشروعين، أعني النظريّة الواضحة والممارسة السليمة، تتكامل عند الإمام الأبعاد الأساسية لمشروع نهضة حضارية، لا تقف عند حُدود التحرّر من الاستعمار الأجنبي وهيمنته، ولا عند حُدود الإصلاح السياسيّ والاجتماعيّ الأوسع، بل تتعدَّى ذلك إلى نهضة شاملة في كل الميادين.

---

(1) إبراهيم العبادي، **الاجتهاد والتجديد**، قضايا إسلاميّة معاصرة، 3، ص43 ـ 49.

الفصل الثاني

مُطهّري

السيِّرة والتجربة ومسارات التَّفكير

أوّلاً: السِّيرة الذَّاتية:

في خضمِّ أحداث هذا العصر الذي استعرضنا شيئاً من تفاصيل حِراكه الفكري والسياسيّ، وتوترات أوضاعه وأحواله، وُلد مرتضى مُطَهّري سنة 1338هـ، في قرية فريمان من قرى خُراسان.

كان والده الشيخ محمد حسين مُطَهّري رَجُلَ ورع وتقوى وإيمان، فنشأ مُطَهّري في كنفه متأثراً بشخصيته، مُستلهماً روحه وسيرته في ورعه وزهده وتقواه. ولقد تركت هذه المرحلة المبكرة من حياته، أثرها الذي لا يُمحى في تكوينه الروحي والمعنوي، وفي سيرته ونمط عيشه، وفي فكره وعقله في المراحل اللاحقة من عمره.

بدأ مُطَهّري دراسته في إحدى مدارس قريته مشتغلاً بالقراءة والكتابة وحفظ القرآن، ودراسة علوم العربية، من نحو وصرف وبلاغة وأدب.

انتقل إلى مَشْهد وهو في الثانية عشرة من عمره أي سنة 1350م، والتحق بحوزتها الدينيّة وانشغل فيها على مدى خمس سنوات بدروس

المنطق والفلسفة ومقدمات الشريعة والأدب العربي. فاكتمل فيها تكوينه الأوّلي في العلوم التي تشكل الأرضية للتخصص في الشريعة والفلسفة، ولقد بدأ مُطَهّري يُظهر في هذه المرحلة ـ كما يُحدثنا هو عن نفسه ـ ميلاً إلى العلوم العقلية، وشغفاً بكتبها وأعلامها.

حين أصبح في الثانية عشرة من عمره عزم على الرحيل إلى مدينة قُم، وقد كانت تَحْدُوه رغبة في الالتحاق بحوزتها والحضور عند كبار عُلمائها، و ملكت عليه هذه الرغبة كلّ تفكيره، بالرغم مما كانت تُعانيه المؤسّسة الدينيّة حينها من تراجع وانكفاء، وتتعرض له من قمع وعزل واضطهاد من قبل سلطة رضاخان، ما جعل من تفكير مُطَهّري بالالتحاق بدروسها قفزة في المجهول، لا يتبيَّن لها أفق أو تتَّضح لها نهاية[1].

ومنذُ وصوله إلى قُم، حضر مُطَهّري دروس ثلاثة من علمائها المعروفين، هم: السيد صدر الدين الصدر، والسيد محمد مُحقق، والسيد حسين حُجَّت. ثم حضر بين سنة 1361هـ و1373م دروس الإمام الخميني في الفلسفة والعرفان التي كان يُلقيها على طلابه يومي الخميس والجمعة من كل أسبوع. ولقد كانت هذه الفترة من فترات دراسته من أخصب أيام حياته وأغناها وأعظمها تأثيراً في توجيه فكره وتكوين شخصيّته وتحديد معالم خياراته في المعرفة والنضال. وبقي تأثير هذه الشخصيّة الفكريّة والدينيّة والثوريّة جلياً في حياته إلى قيام الثورة، وبقيت تعاليمها توجّه خطواته إلى نهاية عمره.

كما حضر في هذه الفترة كذلك، دروس آية الله البروجردي، الذي

(1) مجموعة من الباحثين، **المُطَهري العبقري الرسالي**، دمشق: المستشارية الثقافيّة الإيرانية، 1993. ص12.

كان الشخصيّة الفقهيّة والدينيّة الأبرز في إيران في ذلك الوقت، وزعيماً للحوزة الدينيّة في قُم من غير منازع. وفي هذا الدرس تعرّف على آية الله مُنتظري الذي سيشاركه فيما بعد رحلته العلمية ونضاله.

سنة 1362هـ، التقى مُطَهّري صُدفة بأحد علماء أصفهان الكبار، وهو الميرزا علي الشيرازي، ولقد قُدِّر لمُطَهّري في صيف تلك السنة أن يحضر درسه في نهج البلاغة، فغيّر هذا العالم طريقة تفكير مُطَهّري في هذا الكتاب وقلب قناعاته، وهزَّ وجدانه، وترك أثراً كبيراً في توجيه عقله. ولقد بهرته قدرة هذا الرجل على الغوص في دلالات نهج البلاغة ومعانيه وأبعاده، والكشف عن أغواره العميقة وآفاقه القصِيّة. وكان كتاب «سيرى در نهج البلاغة» (نظرة في نهج البلاغة) ثمرة هذه المرحلة وخلاصة هذا اللقاء[1].

وبالإضافة إلى انشغاله الدائم في قُم بالدرس والتحصيل، فقد كان له مجلس درس يُلقي فيه على طلابه علوم المنطق والفلسفة والكلام، والبلاغة والفقه والأصول. وكان يُطالع ما يقع تحت يده من الكتب خصوصاً ما يتعلق منها بالماركسيّة التي طغى الاهتمام بها على مُثقفي جيله، وراجت سُوقها في إيران رواجاً كبيراً، وتركت تأثيرها الكبير في جيل كامل من الشباب. فقرأ كتب د. آراني في شرح مبادئ الماركسيّة وأيديولوجيتها في الثورة والتغيير، وفلسفتها في الإنسان والوجود، واطَّلع على ما كان يُصدره حزب توده من منشورات وكتب وإصدارات، فشكلت مطالعاته في هذا السياق الركيزة الأساسية لتفكيره اللاحق في الماركسيّة وفي مناقشاته لركائزها المعرفيّة والفلسفيّة، وفي نتاجاته التي

---

(1) المُطَهّري العبقري الرسالي، م. س، ص14.

خصَّصها لتفنيد أيديولوجيتها، كالمجتمع والتاريخ، ونقد الماركسيّة، وأصول الفلسفة، والدوافع نحو المادّية وغيرها من الكتب.

ولأنَّ ميول مُطَهّري إلى العلوم العقلية كانت طاغية على شخصيّته وفكره، فلقد حضر دروس العلامة الطباطبائي حول فلسفة ابن سينا، وتحقيقاته المعمقة حول التراث الفلسفي الإسلاميّ بعامة؛ ولأنَّ أستاذه كان يعرف عُمق اهتماماته المعرفيّة، فلقد عقد له مجلس بحث للنقاش حول الفلسفة المادّية مُقارنة مع الفلسفة الإسلاميّة، شكَّلت حصيلته الأساسَ لكتاب أصول الفلسفة والمذهب الواقعي[1]. ولقد فتح هذا المُعلم، من خلال درس التفسير الذي أداره على مدى سنوات طويلة وأنفق فيه جُل وقته وخلاصة عمره، الأُفق لمُطَهّري على الكتاب الكريم آخذاً بيده إلى عوالمه التي لا تتناهى وآفاقه التي لا تنفد، في ظاهرة كانت نادرة في مُؤسسة طغى عليها الاهتمام بالفقه على أي اهتمام آخر.

في هذه المرحلة بالذات كانت الحوزة العلمية بدأت تتأثر بالمناخ الفكري الذي ساد في إيران منذ مطلع القرن، وبدعوات النضال والإحياء والتغيير، وكان الطباطبائي والإمام الخميني كلاهما جزءاً من هذا المناخ الذي ساده وعي جديد، على ضوء مستجدات الأحداث وتقلبات الزمن، والعواصف التي راحت تضرب في كل اتجاه، فولَّد ذلك كله في وعي مُطَهّري رغبة في التعرف على مُشكلات المجتمع الإيراني خاصة والإسلاميّ بعامة، فانكفأ على تأمل الوقائع والأحداث، وراح يُراقب تجارب الفكر ومحطات النضال ودعوات التغيير، بذهن مُنفتح وعقل بصير، ثم انخرط في الأنشطة السياسيّة والاجتماعيّة التي كان يُديرها

---

(1) المُطَهري العبقري الرسالي، ص14.

علماء مُتنورون حركيون في قُم، ومثقفون إصلاحيون. ولأنَّ الحوزة الدينيّة لم تكن قد تهيأت بعد لتقبل دعوات التغيير، وحركات الإصلاح، وفكرة دفع الإسلام في معترك الحياة مُشرعاً لمسيرتها، هادياً لخطواتها، موجهاً لحركتها على الطريقة التي كان الإمام الخميني والمتأثرون به يُفكرون فيها، ترك مُطَهّري قُم وانتقل إلى طهران[1].

حلَّ مُطَهّري في طهران سنة 1373هـ[2]، فتزوج كريمة أحد مشاهير علماء خراسان، ثم عقد مجلس درس خاص في مدرسة مروي، وألقى خلاله دروساً في الفلسفة والفقه والتفسير، استمرت سنوات.

وفي سنة 1374هـ، نشر أوّل مقالة له في مجلة (حِكْمت) التي كانت تصدر في قُم. وفي سنة 1376هـ، نشر الجزء الأوّل من كتاب أُصول الفلسفة والمذهب الواقعي.

في السنة نفسها أرسلت إليه جامعة طهران دعوة للتدريس في كلية الإلهيات فلبَّاها، وهناك شارك إضافة إلى انشغاله بالتدريس، بتوجيه

---

(1) **المُطَهري العبقري الرسالي**، م. ص، ص15. يروي علي دوّاني أنه بعد فشل حركة الإمام الخميني ضدَّ الشاه، ووقوع مجزرة الفيضية، تعرض طُلاب الإمام وأنصاره من رجال الدين إلى العزل وقُوطعوا، وكان من جملة هؤلاء مُطَهّري الذي أفسدت حاشية البروجردي الود بينهما، وبالرغم من محاولة منتظري حل هذه المشكلة، وحمله رسالة من مُطَهّري إلى أستاذه البروجردي يشرح له فيها موقفه، إلا أنَّ الأخير رفض تسلمها. فقرر مُطَهّري الرحيل إلى طهران. يلاحظ: علي دَوّاني، مذكراتي مع الشهيد مُطَهّري، قم: مؤسسة أم القرى 1417هـ، ص 128 ـ 129.

(2) المصدر نفسه، ص 130 ـ 131. ويذكر ذلك مُطَهّري عند حديثه عن محنته في قُم بعد مشاركته في نشاطات مكتب إسلام ومحاضراته في دار التبليغ. وهو يشبه محنته بمحنة السيد حسن القمي الذي انفض عنه المقدسون ورجال الحوزة بالرغم من كونه آية الله فنفاه النظام إلى ناحية من نواحي طهران هي (كرج)، أنظر: المصدر نفسه، ص86.

الشباب واستنهاضهم، وبعثِ قيم الإسلام في نفوسهم، وتحريك هِمَمهم للتغيير عبر المحاضرات والندوات والأنشطة المختلفة، من خلال الإرشاد والتوجيه والهداية والكتابة والبحث والتحقيق، وقضى في جامعة طهران اثنين وعشرين عاماً كانت من أخصب أيام حياته وأغناها، وأكثرها تأثيراً.

كانت حسينية الإرشاد في هذه المرحلة المؤسسة الأبرز في طهران التي انطلق منها جُهد التوجيه والإرشاد، وشُعلة التغيير والإصلاح، ولقد شكلت في حينها المنبر الذي احتضن جهود جماعة كبيرة من الإصلاحيين، كعلي دواني، ومهدي بازركان، وعلي شريعتي، ووالده محمد شريعتي، ود. سحابي، إضافة إلى مُطَهّري نفسه. وبين جدرانها سوف تتحدد معالم النهوض الفكري والسياسيّ لإيران المعاصرة.

لم ينقطع مُطَهّري قطُّ ـ في هذه المرحلة ـ عن التواصل مع كل شرائح المجتمع وتكتلاته وتيّاراته، فعانى من اضطهاد السلطة وأجهزتها، وكان على تواصل دائم مع الأفكار التي تُطرح سواء منها ما ينطق باسم الإسلام ويُعبر عنه كما هو الحال مع أفكار بازركان وشريعتي، أو مع التيّارات الليبرالية والماركسيّة والقومية والوطنية، فأدار نقاشات حامية ولدت بين الحين والآخر تجاذباً ونزاعات. لكنّ الهدف الذي كان يرمي إليه مُطَهّري هو تصويب اتجاه الإصلاح وترشيد حركته ليؤتي ثماره وليتجنب محطات الإخفاق التي وقعت فيها حركات إصلاح سابقة، وتيّارات تغيير لم تصل إلى خواتيمها[1]. ولقد كان دائم الاتصال في هذه

(1) **المُطَهّري العبقري الرسالي**، ص16 ـ 17. ويُلاحظ بتفصيل: علي دواني، م. س.، أماكن متفرقة. وكذلك مجموعة من الباحثين، جولة في حياة الشهيد مُطَهّري، بيروت: دار الهادي، 1992م، أماكن متفرقة كذلك.

الفترة بالإمام الخميني في منفاه في فرنسا، ليشكل حلقة الوصل بينه وبين التيّارات المناوئة للسلطة والمعارضة لها. ولأنَّ مُطَهّري لم يكن يُساوم، أو يسكت على المحاولات التي كانت تستغل الإسلام لأهداف آنية ولمصالح عابرة فتشوِّه تعاليمه ورُؤاه وتصوراته، ولأنَّه لم يكن يترك فرصة سانحة لمواجهة ذلك ومكافحته فقد جعله ذلك هدفاً دائما للقائمين بها أو القيمين عليها، لذلك فقد اغتالته جماعة دينيّة مُتطرفة تُطلق على نفسها اسم (جماعة الفرقان)! وذلك سنة 1399هـ[1]، وبعد انتصار الثورة بثلاثة أشهر تقريباً.

لقد كانت هذه المرحلة من أغنى مراحل حياة مُطَهّري فكراً ونضالاً وحركة، فلقد أثمرت جهوده فيها وجهود أمثاله بزوغ الثورة الإسلاميّة، ووصول حركات النضال إلى خواتيمها المنشودة، وأثمرت كذلك نتاجاً معرفيّاً وفكرياً ودينياً مُتعدد الأوجه مُختلف المناحي، قلَّ أن نجد مثله في حجمه وسعته وعُمق تأثيره في هذه المرحلة من مراحل التاريخ الإيرانيّ الحديث.

ثانياً: النِّضال الفكري والسياسيّ:

تَلازم النِّضال السياسيّ لمُطَهّري على الدوام مع نضاله الفكريّ. فمُذ وصل إلى مدينة قُم شغلته هموم الواقع ومشكلاته، وقد كانت تلوح له في الأفق إرهاصات زمن جديد بالرغم من كل ما كان يتحسَّسه من مآسٍ

(1) يلاحظ حول طبيعة هذه الجمعية وآرائها، وإقدامها على قتل الكثير من الشخصيات تحت ذرائع واهية ومنهم مُطَهّري. علي دواني، مز س.، ص126 و127. وكان يوجه هذه الحركة رجلا دين مغموران استغلا من قبل عناصر إلحادية، وتعاظمت دعواتهما، ولقد أعدما بعد ذلك في سجن قصر، المصدر نفسه، ص 125 و127.

وآلام وانكسارات وإخفاقات وتراجع وانهزام. ولقد حفَّز عزيمته الإيمان الراسخ الذي كان يُدركه في شخصيّة الإمام الخميني حينذاك بالأمل بالمستقبل، وبحتميّة النجاح والانتصار، وتخطي كل العوائق والسدود، والآفاق المُظلمة التي كانت تمتد من حوله في كل اتجاه[1].

لكنّ بيئة قُم المحافظة لم تكن البيئة النموذجية للعمل الذي يرتضيه مُطَهّري أسلوباً لنشاطه، ولا المناخ الملائم لطريقة تفكيره، فلقد كان الإسلام بالنسبة إليه شيئاً يتجاوز بكثير حدود الدَّرس الفقهيّ المنكفئ على ماضٍ ميت وبلا حراك، وحدود الطقوس الجامدة المتحجرة المنعزلة عن واقع الحياة وشؤونها.

ولقد راحت تترسَّخ في وعيه منذ البدايات العواقب السلبية التي تترتب على انكفاء المؤسسة الدينيّة عن وظيفتها التغييرية، وتخلِّيها عن دورها في دفع الإسلام إلى حدود المجتمع، ضابطاً لحركته موجهاً لمساره، مُستجيباً لتحدّياته وأسئلته المُلحة، مواجهاً الإشكاليات الكبرى التي تنتظره. وترسَّخت في ضميره طبيعة الأخطار التي يجلبها الفهم المُشوه للدين، والإدراك المُنتقص والمبتور لتعاليمه وتشريعاته وقوانينه، في الوقت الذي راحت تجتاح المجتمع ومبادئه تصورات دخيلة وفلسفات مادّية، ورُؤى ليبرالية مُتطرفة، ومذاهب في الأخلاق والقيم، وتجد فيه أرضاً خصبة للنمو والانتشار، وشباباً مُتعطشاً للمعرفة والاستنارة، باحثاً عن إجابات شافية عن أسئلته، ومسارات واضحة ترسم له معالم الطريق، في بحثه عن العدالة والحرية والنهوض، وفي

---

(1) جولة في حياة الشهيد مُطَهري، م.س، ص277؛ والمُطَهري العبقري الرسالي، م. ص.، ص17.

طموحه نحو تجاوز واقع مرير، حوَّلته ـ في خضمّه سُلطة سياسيّة مستبدة وطاغية ـ إلى شباب خاضع، لا يملك إرادة تحديد مصيره، ولا قُدرة رسم ملامح مُستقبله، وتلمّس خياراته.

وقد كانت أوّل مشاركة لمُطَهّري في قُم، في نشاطات (مكتب تشيع) و (مكتب إسلام)، وفي جهود (مكتب توحيد)[1]. ولقد نشر من خلال هذه المؤسسات بعض كتبه ودراساته، التي كانت تنمُّ في جوهرها عن طبيعة الرؤية التي يحملها للإسلام، والفهم الذي يكتنزه لدوره ووظيفته، والإدراك العميق لطبيعة المشكلات التي تحيط بمجتمعه والأوضاع المأساوية التي يرفل فيها. ولقد كانت محاضراته وندواته وأنشطته حينها تصبُّ في اتجاهين: الأوّل هو ضرورة إعادة إحياء شامل لتعاليم الإسلام لتستجيب لقضايا عصره، ولتُساهم في الإجابة عن مقتضياته، والثاني البحث العميق عن جذور المشكلات التي أوصلت العالم الإسلاميّ إلى ما هو عليه من تخلف وانهيار وتردٍ، ليُصار بعدها إلى رسم ملامح نهوض شامل على ضوء الإسلام ومن وَحْيه، مستفيدٍ من تجارب وإخفاقات من جهة، ومن عناصر قوة وحراك، ومن مظاهر إرادة واعية وعزم راسخ كان يجده في وعي شرائح كبيرة من الشباب والمثقفين والجامعيين من جهة أخرى، للخروج من دائرة الاستبداد السياسيّ والتخلّف الاجتماعي، والفقر المعنوي والروحي، والتردي الاقتصادي.

وبانتقاله إلى طهران كانت المرحلة المهمة من نضاله السياسيّ

---

(1) علي أكبر هاشمي رفسنجاني، «مُطَهّري كما عرفته»، ضمن: جولة في حياة الشهيد مطهري ص120، وعلي دواني، ذكرياتي، مواطن متفرقة؛ **والمُطَهري العبقري الرسالي**، ص16.

والفكري قد بدأت، فهناك وجدت قناعاته ورُؤاه ترجمتها الواقعية، وأدرك صواب ما كان يُفكر فيه، ووقع على مشهد سلطة تمارس أعتى أنواع الاستبداد السياسيّ والقمع والإذلال من جهة، ومشهد حراك يتحفز للنهوض على جميع المستويات مؤسساً على بدايات كانت مجيدة؛ لكنّها لم يُحالفها التوفيق في العموم من جهة أخرى.

ولقد عاين مُطَهّري بنفسه، في هذا المناخ المضطرب وفي هذا الأُفق الواسع من الحراك، مكامن الضعف ومكامن القوة، وعناصر النجاح وعوامل الإخفاق، وعاش تجربة مباشرة أدرك من خلالها أنَّ الأفق بات ملائماً لتغيير جذري تستجمع له الطاقات والقدرات وتوفر له الوسائل والأدوات، وتحدد له البرامج وترسم له الخطط. فتحمَّل بنفسه مسؤولية دفع الجهود باتجاه ذلك، مُحاضراً في الندوات، مشاركاً في اللقاءات، ناشطاً في حلقات النقاش والجدل، مُوجهاً لجماعات المعارضة والمواجهة، مكافحاً في سبيل تعريف الجيل الصاعد بمفاهيم الإسلام وقيمه، مواجهاً تيّارات الفكر والسياسة التي كان يراها خطراً على هوية مجتمعه وقيمه وتراثه، شرقية كانت أو غربيّة، مصوباً للمواقف، مصححاً للقناعات والاستثمار الخاطئ للإسلام في منافع عابرة، ومصالح آنية، ومكاسب شكلية لا تخدم غرض الإصلاح ولا هدف النهوض.

ولأنَّه لم يكن يُؤمن بجدوى العمل الفردي ولا بكفايته، فلقد وجد في شخصيات تملك قناعاته ورُؤاه، وتشاركه همومه وهواجسه ـ في الفكر وفي العمل، في الدين وفي السياسة ـ خير معين له في نضاله.

ولقد طمح أن يُشكل من هذا السَّديم من الشخصيات تيّاراً كبيراً يجمع مُجمل طاقات النهوض، ويوجه مسارها، ويقوّم حركتها، ويُبلور عبر النقاش والحوار رؤيته ومشروعه. وكانت علاقاته بهؤلاء في العموم

علاقة شراكة فاعلة، بدأت بشراكة نضال وفكر مع أمثال بازركان وعلي شريعتي وبهشتي ومحمد شريعتي وباهنر، وشراكة تنظيم وتأسيس للعمل مع جماعة المُؤتلفة الإسلاميّة التي تشكلت من تيّارات دينيّة عديدة، وتأسست ملامحها بادئ الأمر في مجالس العزاء وحلقات الوعظ والإرشاد والتبليغ، والتي كان للشهيد مُطَهّري وجماعة أخرى من العلماء فيها، دور توجيه وتنظيم وإرشاد، ودور تعميق للوعي والتجربة، وتأصيل للمعرفة والثقافة، وتأكيد للمقاصد والأهداف، ورسم للإستراتيجية والرؤية[1].

وكانت حصيلة مُشاركاته في هذه الجماعة كتابه المعروف: «الإنسان والمصير». ولأنَّ مُطَهّري كان يُدرك أنَّ أيّة حركة مُثمرة لا بدَّ من أن تنشط في كل الميادين، وأن تتعامل مع مشكلات الواقع في كل أبعادها، ومنها السياسيّة، فلقد انخرط في مواجهة واضحة وعلنية مع السلطة السياسيّة إدراكاً للخطر الذي تُشكله وللدور السلبي والمُدمر الذي تمارسه، ولأنَّه كان يعلم أنَّ أي تغيير جوهري في المجتمع وأنَّ أي طموح للنهوض سوف لن يتحقق في ظل سلطة مستبدة عاتية، مصادرة للحريات، قامعة للإرادات، سالبة للحقوق، مُنتهكة للكرامات، دافعة للمجتمع إلى حدود الانهيار الاجتماعي والأخلاقي والخواء الروحي والفكري. فبدأ نشاطه الواضح في هذا الاتّجاه في أعقاب المواقف

(1) **جولة في حياة الشهيد مُطَهّري**، ص128 ـ 129. وذكرياتي لعلي دواني، في أكثر من موضع، **والمُطَهّري العبقري الرسالي**، ص 16. ولقد كان مُطَهّري من أبرز مؤسسي جمعية علماء الدين المناضلين التي أخذت على عاتقها قيادة مشروع النهوض الشامل في المجتمع، ومشروع تجديد المؤسسة الدينية وتفعيل دورها. يلاحظ: المصدر نفسه، ص 16.

الحازمة التي أطلقها الإمام الخميني وأنصاره ضد الشاه عام 1962م، على خلفية مجزرة الفيضية، والاستفتاء على الإصلاحات الدستورية الذي أعلنه الشاه قبل ذلك، مُشكِّلاً حلقة الوصل بين التيّارات الممانعة والإمام الخميني، والجامع بين الحركات المعارضة وتيّارات التغيير، وحركات النهوض والثورة، وبين الجماهير وعامة الشعب عبر خُطبه وبياناته ومحاضراته التي راح ينقل من خلالها التجارب، ويُعرِّف بواسطتها عن طبيعة الحراك وأسلوب العمل، وحجم الإنجازات وأشكال العمل المختلفة التي كانت تنهض بها وتمارسها.

في هذه المرحلة من مراحل نضال مُطَهّري، أدركت السلطة السياسيّة طبيعة الخطر الذي تُشكّله طبقة رجال الدين الإصلاحيين على وجودها واستمرارها، وحجم التأثير الذي يُمكن أن تحدثه في المجتمع، ولقد فاجأتها قوة الإمكانات التي يتمتَّع بها تيّار الممانعة الذي كشفت عنه حركة الإمام الخميني وما تلاها من أحداث، فعمدت إلى اعتقال الإمام الخميني عام 1963م، وأصدرت قانوناً يفرض على رجال الدين الخدمة العسكريّة، رغبة منها في إخماد حركتهم وتطويع إرادتهم وقمع طموحاتهم، وكان مُطَهّري من بين من أُلحقوا بالخدمة في أحد المعسكرات، فنشط في مراكزها موجّهاً ومرشداً، مثقّفاً ومعلّماً، مُستغلاً الفرصة من أجل بثّ الوعي الديني في نفوس الجنود، ولما انكشفت حركته فرَّ من المعسكر قبل اعتقاله ليعود إلى ممارسة دوره، واستئناف نشاطه، في العلن تارة وفي السِّر أُخرى، مُتصلاً بالجماهير وبالنخب المثقفة والتغييرية وبحلقات النقاش والتوجيه والحوار.

وبعد نفي الإمام إلى الخارج كان لمُطَهّري دَوْرٌ بارز في حشد

الجماهير حول حركة الإمام الخميني ومبادئها وأهدافها، بالرغم من الصعوبات التي واجهت أنشطة التوجيه والنهوض بعد اغتيال اللجان المُؤْتلفة ـ التي كان مُطَهّري يُوجّه حركتها ـ لرئيس وزراء الشاه، وزَجِّ أقطابها في السجون، وتصاعد سخط الشاه على مُطَهّري وأفعاله.

وبالرَّغم من الرقابة المُشدّدة التي فُرِضت على مُطَهّري في هذه المرحلة الدقيقة من نضاله، فلقد تابع نشاطه هذه المرة بأسلوب مختلف، هو أسلوب الكفاح الفكريّ ضدَّ نزعات الإلحاد في مجتمعه، وتيّارات المادّية المتنوعة، والأفكار العدميّة، والنزعات القومية العنصرية، ومذاهب التوفيق المُتكلّف بين الإسلام والأيديولوجيات الثوريّة الغربيّة، وطروحات التغريب في شتَّى أشكالها، فاصطدم بجماعات كانت جُزءاً من حركة النهوض، كمجاهدي الشعب، التي ركَّبت أيديولوجيتها التغييرية أوّل الأمر على مزج مشوَّه بين تعاليم الإسلام الثوريّة والماركسيّة، أو مع اليسار الإسلاميّ الذي كان يفتقد إلى معرفة كافية بمبادئ الإسلام ومعارفه، والذي تحلَّق أتباعه حول علي شريعتي وطُروحاته.

وسوف يكون نتاج مُطَهّري الأغنى والأثرى في هذه المرحلة، بدأ مع بداياتها واستمرّ إلى الأيام الأخيرة من عمر النظام الشاهنشاهي، ليتحوّل جُهده عند انتصار الثورة وفي الأيام الأولى لها إلى جُهد تنظيم لشؤونها، وتأطير لمؤسّساتها، وتأسيس لإدارتها، وتقنين لنظمها وتشريعاتها، من خلال عمله في مجلس إدارة الثورة الذي كلَّفه الإمام الخميني مهمة تأسيسه ورئاسته، لينتهي نشاطه ونضاله في الشهور الأولى للثورة شهيداً على مذبحها، قُرباناً في سبيل أهدافها ومبادئها وشعاراتها.

ثالثاً: خصائص شخصيَّته العلمية

منابعُ ثقافته ومصادر تكوينها

لقد سمحت الدراسة المُنظمة لمُطَهّري في مشهد ثم في مدينة قُم، بالإحاطة الواسعة بالعلوم الإسلاميّة على تنوعها وتشعبها، وبالاطلاع المعمق على مصادر التراث الإسلاميّ، وبالإلمام الكافي بالآثار الأدبية العربية والفارسية، وبالنصوص التأسيسية في كلتا اللغتين. وإذا أردنا أن نوجز بدقة العلوم التي أنفق سنوات في تحصيلها وإتقانها والتعرف على مضامينها، أمكننا أن نسردها كالتالي:

- معرفة عميقة بالأدب الفارسي، ونُصوصه الكبرى ككتابات حافظ وسعدي وجلال الدين الرومي، ومصنفات العرفان والشعر الصوفي الأخلاقي.

- معرفة واسعة بالأدب العربي قديمه وحديثه، واللغة في جوانبها كافة كالصرف والنحو والبلاغة والبيان، ما سمح له بتدريسها سنوات طويلة من عمره خصوصاً في قُم[1].

- ولقد ظهرت معرفته بالفارسية وامتلاكه لناصيتيها، في كثرة استشهاده بنصوصها التأسيسية، وبأدبها الرفيع، وفي لغته السلسة الواضحة وبيانه الجذاب، وجمال أسلوبه، وسهولة تراكيبه. أما معرفته الواسعة بالعربية فلقد ظهرت في عُمق فهمه لنصوصها، واستيعابه لدلالاتها، وحُسن استثماره لما تنطوي عليه أصولها الكبرى ومنابعها، كالقرآن والحديث ونهج البلاغة، من معانٍ ومضامين، وفي قدرته الفائقة على

---

(1) جولة في حياة الشهيد مُطَهري، ص160؛ ومُطَهري العبقري الرسالي، ص11.

استيعاب النصوص الفلسفيّة العربية المعقدة والاصطلاحية على تعدُّد اتجاهات أصحابها وانتماءاتهم.

- معرفة مُعمّقة وموسوعية بالعلوم الشرعية وأصول الفقه والتفسير وعلوم القرآن الحديث، وهي معرفة نَهَلَها من دروسه المُتطاولة عند كبار المجتهدين والفقهاء في قُم، في الفترة التي قضاها هناك متفرغاً للتحصيل العلمي.

- معرفة مُتبصرة بالفلسفة الإسلاميّة وعلم الكلام والتصوف والعرفان والأخلاق، كوّنها من خلال حضوره لفترات طويلة محفل درس السيد الطباطبائي ـ الذي انتهت إليه رئاسة هذه العلوم، خصوصاً الفلسفة ـ وعند مهدي الأشتياني، وانكبابه الشامل على دروس الإمام الخميني في هذه الحقول الفكريّة والمعرفيّة. ولقد عُرف عن مُطَهّري ميله الشديد كما سيأتي إلى العلوم العقلية، وهو شيء سوف يتبدَّى في نتاجه وطريقة تفكيره واهتماماته فيما بعد.

ولقد كان لمُطَهّري طريقة خاصة في التعامل مع هذه المنابع التي شكَّلت جماع ثقافته وتكوينه الفكري. فهو كان يُدرك وحدة هذه العلوم، وارتكازها إلى بنية معرفيّة جامعة، هي القرآن والسنة اللذان يحتويان على المبادئ الأساسية لكُل العلوم الإسلاميّة مَعقولها ومَنْقولها، ويشتملان على تعاليم وتشريعات وأصول وقواعد تُلامس كل شؤون الحياة وتحاكيها. وعليه فتحصيل معرفة شاملة دقيقة بالمعارف الإسلاميّة وتراثها الفكري أمرٌ ضروري للمفكّر الإسلاميّ، وحاجة مُلحة. ولا يُدرك جوهر الإسلام في شموله وعمومه وهيمنته ولا تتحقق جاذبيته، من دون ذلك وبمعزل عنه[1].

---

(1) **جولة في حياة الشهيد مُطهري**، ص147 ـ 149.

ومُطَهّري كان يُضيف إلى خبرته بأصول كل علم، وإلى اطِّلاعه على مبادئه وقواعده وقوانينه ومسائله وقضاياه، معرفة واسعة بتاريخه، منذ نشأته إلى حين اكتماله، وبالظروف والملابسات التي أحاطت بفترات تشكله، وبمراحل اكتماله ونضوجه واستواء بنائه، مُفترضاً أنَّ ذلك ضرورة مُلحة لفهم العلوم الإسلاميّة في أبعادها العميقة، وحاجة ضرورية تسمح بحُسن الاستفادة منها واستثمارها على ضوء وقائع الزمن وحوادثه المتجددة.

ولقد سمحت هذه المعرفة الشاملة بالإسلام لمُطَهّري بمواجهة تيّارات الفكر الغربيّ التي عصفت بالبيئة الثقافيّة للمسلمين وتغلغلت في عقولهم ووجَّهت حياتهم وأساليب عيشهم. وظهر ذلك واضحاً في نتاجه، سواء منه ذاك الذي خصَّصه لمناقشة الماركسيّة ورُؤيتها الكونيّة للعالم ونظامها الاجتماعي، أم الذي عكف من خلاله على تفنيد الفلسفات الغربيّة المادّية والإنسانية، في أبعادها الاجتماعيّة والقيمية، أو في آفاقها السياسيّة والحقوقيّة[1]... كما سيأتي عما قريب.

ولقد أضاف مُطَهّري إلى كل هذه المعرفة، اطِّلاعاً ـ في حدود ما كان يملك من مصادر ومنابع ـ كافياً على تيّارات الفكر الغربيّ وعلى تنوعها واختلافها، في الفلسفة والاجتماع والسياسة، وعلى حصيلة ما بلغه تطوّر العلوم الطبيعية والأفكار المُتصلة بها هناك، وعلى ما تمخَّضت عنه تجربته المعرفيّة من نُظم وقوانين وتشريعات، وما كَشَف عنه حِراكُه من مؤسسات. ولقد كان اطلاعه عليها من خلال ما يكتبه المثقفون المتغربون والمفكّرون المتنورون، وما يُترجم إلى الفارسية من

(1) **جولة في حياة الشهيد مُطَهري**، م. س، ص149، وص155 ـ 157.

نصوص كُتابه ومُثقفيه ومفكّريه ومُصلحيه... وعدم معرفته في الواقع باللغات الغربيّة كانت إحدى الثغرات التي لم يكن من الممكن بالنسبة لمفكّر بحجمه التغاضي عنها وتجاوزها، وهذا ما جعل اطلاعه على هذه الأيديولوجيات والأفكار واستفادته منها، ومناقشته لها قاصرة ومنقوصة.

خصائصُ شخصيته العلمية

تحلّى مُطَهّري بجملة كبيرة من الخصال العلمية التي تميّزت بها شخصيته، وقد تجلَّت في نتاجه العلمي وفي تدريسه وفي خطابه، وفي تجربة نضاله على حد سواء، منها:

- إيمانه العميق بما كان يدعو إليه ويُنظّر له ويُجاهد من أجله، من المبادئ والمفاهيم والرؤى، وصِدق إخلاصه لمواقفه، وثباته على قناعاته من غير تعصُّب أو تزمُّت أو تقوقع.

- دقَّة منهجه في التفكير، وعُمق طريقته في معالجة المشكلات. فهو كان يعرض للمسائل التي تشغل فكره عرضاً تفصيلياً، مُوضحاً تاريخها، واصفاً إيَّاها وصفاً دقيقاً وموضوعياً، رابطاً بين القضايا ربطاً منطقياً مُحكماً، مستنبطاً النتائج بروِّية وحُسن تقدير، مع قدرة مشهودة على التحليل والتفسير والشرح.

كان مُطَهّري يتمتع بعقل مُتجاوز، يرفض التقليد الأعمى للأفكار حتّى لو كانت راسخة ثابتة، شائعة ومنتشرة، ويلجأ إلى النقد الواعي والتمحيص المُتبصر لكل ما يقع عليه فكره منها، من غير أن يقع تحت سلطانها أو يأسره بريقها، أو يطغى عليه تماسك منطقها. وهو لم يكن

يقبل رأياً أو يرفضه إلاَّ بحُجّة واضحة تؤكده أو بُرهان جلي يُعضده ويُؤيده[1].

كما كان لمُطَهّري طريقة فريدة في القراءة والدرس، ونهجٌ خاص لم يَحِدْ عنه إلى آخر أيامه، فهو لم يكن ينتقل من كتاب يُطالعه إلى كتاب آخر حتى تستقر في وعيه جملة قضاياه ومسائله، ويحفظ جماع مضامينه، حتى لو استدعاه ذلك أن يقرأه مرات كثيرة، ثم يضع ملاحظاته عليه ومناقشاته له في بطاقات خاصة ويحفظها لوقت الحاجة. ثم إذا ما انتهى منه انشغل بكتاب آخر في موضوعه، أو قريب منه، توسعاً منه في الإطلاع على نفس الموضوع في أكثر من كتاب. ويُكرر سيرته هذه مع الكتاب الجديد من غير تغيير. وهو إنَّما كان يفعل ذلك لقناعته بأنَّ العقل كالمكتبة ينبغي أن ترتب الكتب فيها حسب الموضوعات ليسهل الرجوع إليها عند الحاجة، فلا يختلط فيها موضوع بآخر، فيصعب عندها استجماع الموضوعات والانتفاع منها بسهولة ويُسر. ومثل هذه الطريقة في القراءة سمحت لمُطَهّري أن يُوسع من ثقافته ومن معارفه، وأن ينتفع منها كأفضل ما يكون الانتفاع[2].

والملفت في نتاجه أنه كان يُعالج فيه من الموضوعات ما تمس إليه الحاجة ويتَّصل بالمجتمع وحركة الناس وبالمشكلات التي يضطرب بها الواقع، فيختار الأهم منها ثم المُهم. ولقد كان يرى في الانشغال بالموضوعات الأكاديمية البحتة التي لا تتصل بالواقع ولا تعالج مشاكله ترفاً فكرياً، يقل نفعه وتنتفي فائدته[3].

---

(1) **جولة في حياة الشهيد مُطَهري**، ص256.

(2) المصدر نفسه، ص180 و257.

(3) المصدر نفسه، ص258. ويلاحظ: **مُطَهري العبقري الرسالي**، ص17 ـ 18.

وقد كان يُعيد النَّظر فيما يكتب، ويحذف أو يزيد حسب الحاجة، ويعرض كل ذلك على طلابه أو زملائه أو أصدقائه لينظروا فيه، ويضعوا ملاحظاتهم عليه، قبل أن يدفع به إلى المطبعة أو ينشره في الناس، ولم يكن يجد حرجاً في التراجع عن فكرة يظهر له خطؤها، أو يتبيَّن تهافتها، أو يتضح خواؤُها، في تواضع مُلفت وأدب جَمْ.

أما في تدريسه ومحاضراته وخطاباته، فلقد كان يملك لُغة واضحة سهلة يسيرة، وقُدرة فائقة على التبسيط، وانسياباً جذاباً يأخذ بالقلوب والعقول، حتى إنَّ أشد الموضوعات صعوبة وتعقيداً كانت تجد في قلمه أو لسانه الوسيلة التي تجعلها أقرب إلى التناول والفهم، وتُيسرها للاستيعاب بلا عناء ولا تكلف جُهد، وهي خاصية عند مُطَهّري لا تكشف فقط عن قدرات لغوية وتعليمية توصيلية، بل كذلك عن استيعاب شامل للأفكار التي ينشغل بشرحها وتدريسها، أو للموضوعات التي يُحاضر حولها، وعن وضوح للمفاهيم يجعلها طيِّعة بين يديه يُجريها كيفما يشاء ويتصرف بها حيث يهوى ويرغب[1].

ولقد كان مُطَهّري شديد الإيمان بحرية الفكر، وبحرية التعبير والرأي، ولم يكن ذلك عنده مُجرد إيمان ، لا يجد طريقه إلى التطبيق ولا تُجسِّده الممارسة، بل إيماناً مقروناً بعمل، واعتقاداً تؤكده الممارسة. ولقد كان يؤكّد على الدوام على حق كل شخص في أن يُعلن عما يراه بلا خوف أو اضطهاد أو خشية قمع . . . وأن الإسلام يضمن حرية الفكر وحرية القول، في سلامة نية وصدق قصد، ومن غير خداع

---

(1) مُطَهري العبقري الرسالي، م.س، ص180.

أو تضليل[1]، مفترضاً أنَّ ذلك هو أفضل سبيل لمواجهة الآراء الأخرى، لأنَّ القمع والتسلط لا يُولِّدان إلا الهزيمة والانكسار[2]، ولأنَّ المحافظة على تصورات الإسلام ومعتقداته إنَّما تتم من خلال العلم القائم على المنطق والعقل والإقناع والحجة في مواجهة ما يبثه الآخرون من معتقدات ويعلنونه من آراء، لا بالحجر على الأفكار وإقصاء أصحابها والتنكيل بهم[3].

ومن خصائصه أنَّه وازن بين مُقتضيات العقل في شخصيته ومُقتضيات الروح، فلم يشغله اهتمامه بالمعرفة والعلوم والثقافة، واحترافه لمعالجة الأفكار والآراء، وتبحره على مشكلات الفكر، عن الاهتمام بالعبادة وتهذيب الذات، وترويض النفس، وتنمية الجوانب المعنويّة عنده. ولقد كان يُعرف عنه انشغاله الدائم بتلاوة القرآن والدعاء، والتزامه الصارم بالعبادة بما تعنيه العبادة من التزام ومسؤولية، وبما تُجسده من مضامين إنسانية عميقة، ودلالات روحية. كل تلك الخصائص، وبعض آخر لم نذكره، كانت خصائص مُطَهّري المفكّر والمناضل، التي جعلت من شخصيته شخصيّة فريدة في عطائها وفي نضالها، في قناعاتها وفي تجربة سلوكها، في مواقفها وفي ما رسمته لحياتها من أهداف وطموحات ومقاصد.

رابعاً: مساراتُ تفكيره «من خلال نتاجه»:

ليس من الصَّعب تحديد المسارات الفكريّة للشهيد مُطَهّري،

---

(1) مُطَهّري، **مقالات حول الثورة الإسلامية**، تر: محمد جواد المهري، طهران: مركز إعلام الثورة، 1402هـ، ص12.

(2) المصدر نفسه، ص49.

(3) المصدر نفسه، ص16؛ ويقارن: **مُطَهّري العبقري الرسالي**، ص18.

والانشغالات المعرفيّة التي شكّلت محور نشاطه الثقافيّ وتأمله وتفكيره. وهي بالرَّغم من تنوعها واتساعها تتأطَّر ضمن خمسة أُطر عامة تجمعها، وضمن رُؤية شمالة وكُلية تدور في فلكها، وتخدم هدفاً محدداً وواضحاً، هو مشروع النهوض والإصلاح.

وقد عرض مُطَهّري جُملة رؤاه وتصوراته وقناعاته في مروحة واسعة من الكتب والمحاضرات والمقالات والندوات، وعبَّر عنها في نقاشات ولقاءات وحوارات يصعب على المرء متابعتها بمجموعها، نظراً لتنوعها واختلاف ظروف إطلاقها، ولأنَّها نبتت وتشكّلت في ضوء التجربة العملية للشهيد ومن وَحْي حركة نضاله، وفي سياق ممارسته لفعل الإصلاح، وانخراطه في مُمارسة العمل التغييري في خضمٍّ وقائع ضاغطة وأحداث متسارعة ومتوترة.

والمُلفت أنَّ مُطَهّري لم يكن يطمح من خلال نتاجه إلى فعل تنظير منهجي مُتناسق لمشروعه الإصلاحي بمعزل عن الوقائع، كما لم يكن يرمي إلى تأسيس رُؤية للمستقبل تتجاوز حراك المجتمع، ثم يسقطها عليه من أعلى في عملية تطبيق قهرية، كانت نتيجتها في نظره مُخيبة للآمال ومُحبطة في تجارب سابقة، لم تغب عن الذاكرة بعد.

ولأجل ذلك، فمن الصَّعب وضع تصنيف موضوعي لنتاجه الفكري، وتشكيل ترسيمة واضحة لمؤلّفاته، تُدرجها في عناوين كلية متناسقة ومنسجمة. فهي في عمومها جاءت استجابة لتحدّيات معرفيّة، فلسفيّة وفكريّة، ولدواعٍ آنية وفورية، ولحاجات ماسة كانت تتولَّد على ضوء وقائع، وتتطلبها أسئلة ضاغطة ومُحرّضة؛ لكنّها في مجموعها كانت تصبُّ في خدمة هدف مُحدد وهو تحديد المسارات العامة لحركة

النهوض، وتوجيه تجربة الإصلاح والتجديد، وتنظيم الطاقات وتحفيزها، وخَلْق الركائز والأسس والمنطلقات، والإجابة على التحدّيات المتجددة والأسئلة الطارئة، ورسم ملامح المقاصد والغايات والأهداف، بما يكفل لتجربة النهوض أن تُؤتي ثمارها، وأن تبلغ نهاياتها المجيدة، وأن تستوي على سوقها، وتُترجم شعاراتها في مسار العمل والفعل. فلا تنقلب إلى مُجرد ذكرى، أو حُلم يدغدغ الآمال، ويعيش في الشعور، ويرسم في إطار الفكر كطوباوية خاوية، وكنظريّة مجردة عقيمة، ورؤية عقلية تتطلب التماسك على حساب إمكانية التطبيق، وتهمل الشروط الخاصة لسيرورة التاريخ وتحولاته وحراك المجتمع وتقلباته والظروف الموضوعية والواقعية المحيطة به، لصالح تماسك منطقي وشكلاني فارغ، أو عقلانية تجريدية عقيمة.

وإذا كان مشروع النهضة والإصلاح هو الموضوع الأشمل الذي شغل فكر مُطَهّري وطغى على نتاجه، فإنَّه من الطبيعي أن ترتبط كل الموضوعات الأخرى التي انتشرت على مدى مساحة نتاجه المتنوع والمتشعب بهذه الإشكاليّة ارتباطاً حميماً، وتتصل بها بشكل أو بآخر، وتخدمها من قريب أو من بعيد، سواء في ذلك ما يتصل بالمواجهة مع التيّارات الفكريّة السائدة والمهيمنة، شرقيها وغربيّها، أم بمواجهة التشويه المتعاظم للمفاهيم الدينيّة والاستخدام المنحرف لها، أم بمحاربة الجمود الفكري الذي أفقد الدين فاعليته وعزله عن واقع الحياة، أم بالتقويم الشامل لتجارب النهوض التي نشطت في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن الماضي في العالم الإسلاميّ، أم بإعادة تشكيل علوم الإسلام وتطوير آليات فهمه ليستجيب لمتطلبات العصر وأسئلته... إلخ.

ونحن إذا أردنا أن نحصر الوقائع التي وجهت تفكير مُطَهّري وحكمت مواقفه المعرفيّة، أمكننا وضعها ضمن مسار شامل ومسارات رديفة. أما المسار الشامل، فهو قضية الإصلاح والنهوض، وهي تطلبت منه قراءة متأنية لأسباب الانحطاط وللشروط التاريخيّة التي ولدته والمحطات التي مرّ فيها، ولآثاره المُدمرة والسلبية، ومن ثمّ التبصر في المعوقات التي تقف في وجه فعل نُهوض شامل يطالُ جميع مستويات الاجتماع، وفي الكيفية التي تسمح بتجاوزها وتخطيها وتذليلها. . . وفي الشروط الواقعية ـ العملية، والفكريّة ـ المعرفيّة والتربوية والنفسيّة التي تكفل له نجاحه، وتُبلغه نهاياته، وتضمن حُسن إنجازه.

أما المسارات الرَّديفة التي كانت تخدم عند مُطَهّري هذا المسار الأساس، فهي ثلاثة:

الأوّل: إعادة بلورة رُؤية شاملة للإسلام في موقفه الكوني ورؤيته الفلسفيّة للعالم، وتأصيل موقفه من المجتمع والتاريخ والإنسان، باعتباره أيديولوجيا شاملة للحياة، ورُؤية واضحة لأهداف الوجود الإنساني ومقاصده، ولغاياته ومآلاته، في انفتاح شامل على آفاق المعرفة الإنسانية ونتاجاتها وتطوّراتها، من غير تحجُّر أو جُمود، وفي حوار هادئ مع تجارب الأمم والشعوب وتراثاتها وتقاليدها الفكريّة، من غير استلاب أو ذوبان أو تبعية، وإعادة تكوين للمنظومة الحقوقيّة والشرعية للإسلام، بما يكفل لها الاستجابة لتطوّرات المجتمع وتعقد أوضاعه، ومُجابهة تحدّياته وأسئلته الطارئة والملحة والمتجددة، من خلال إطلاق العنان من جهة لطاقات الاجتهاد والتبصُّر ضمن قوانين الإسلام الكلية ومقاصده الشاملة وغاياته القصية، ومجابهة الجمود والتقليد والعُزلة والتقوقع والسكون والثبات من جهة أخرى.

الثاني: مُواجهة الفهم الخاطئ للإسلام ولتعاليمه والسطحية في تناول مبادئه وأصوله، والتشويه المتعمد أو الجاهل لتشريعاته، والاستغلال النفعي الآني والعابر والمصلحي لشعاراته في الحرية والعدالة والمساواة وحقوق الإنسان.

الثالث: مُواجهة الأيديولوجيات الوافدة، والفلسفات المستوردة والمذاهب العقلية والإنسانية الرائجة ومقارعتها، عبر نقاش منطقي هادئ، وحوار عقلاني موضوعي، لبيان ما تحتويه من حق، وما تشتمل عليه من باطل، ولتحديد قيمة ما تتمتع به من أصالة أو تهافت. بعيداً عن العاطفة والانفعال، أو المكابرة والمعاندة، أو الخنوع والشعور بالدونية.
ولقد كان كُل مَسارٍ من هذه المسارات يتطلب من مُطَهّري الانشغال على محاوركانت تخدم في العموم المسارالأساس الذي تندرج تحته، في وضوح رؤية ونفاذ بصيرة وإدراك للنتائج، وفي صبر وأناة كبيرين، ونشاط ودَأب قلّ أن يتوفر عليهما مفكّر بمفرده، أو يملك من القدرة والطاقة ما يُساعده على القيام بهما. وسوف نتكلم ـ بإيجاز ـ على هذه المسارات على ضوء نتاجه، تاركين تفصيل الكلام فيها إلى الفصول التالية.

1 ـ المسار العام «إشكاليّة الانحطاط والنُهوض»

لا يُمكن أن تتوفر رُؤية لواقع التقدم والنهوض ولمشروعهما، من غير أن يُقرن ذلك بالتبصُّر بواقعة الانحطاط التي هيمنت على الواقع الإسلاميّ قروناً طويلة وقادته في مدارات التخلّف والضعف والتفكك، والانعزال عن المشاركة بفاعليّة في السيرورة الحضارية للواقع الحديث. ولأجل ذلك شكّل سؤال الانحطاط مُفتتح كل مشروع فكري للنهوض،

ومُقدمة كل ممارسة، سواء بمعناها الواسع الشامل أم بمعناها الضيق المحدود. ولقد راح هذا السؤال يتكرر في مدى مساحة القرن الماضي كلازمة تُؤكد نفسها، وتتجدد باستمرار، من غير أن تَفقد معناها أو جدواها أو مشروعيتها، إذ لا معنى للبحث عن سبيل يتجاوز المسلمون من خلاله واقعهم إلى فضاء جديد، من غير الإجابة عليه إجابة موضوعية، وتحليل الواقعة التي حرَّكته، في مضمونها وجوهرها، وعوامل تحققها، والظروف التاريخيّة والفكريّة والنفسيّة التي أفضت إليها.

ومُطَهّري شأنه شأن كُل منظري الإصلاح ورجاله، طغى على فكره مثل هذا السؤال، وهَيْمن على وجدانه، ودفعه إلى تقديم مشروع رُؤية حلَّل من خلاله هذه الواقعة، ووضع الإطار العام للعوامل التي ولدتها، وأحاطت بنشوئها وساهمت في هيمنتها وطُغيانها ومنحتها الديمومة والاستمرار.

وقد قدّم رُؤيته هذه في خطوطها العريضة في الكثير من مُؤلّفاته، وأشار إليها إشارات مُعبرة في جملة من محاضراته. ونجد لها صدى في كتب: كالإسلام ومتطلبات العصر، والهدف السامي للحياة الإنسانية، ومقدمة إلى الرؤية الإسلاميّة للعالم، والإنسان والمصير، والمجتمع والتاريخ، وفي رحاب نهج البلاغة، والهجرة والجهاد، وشهيد يتحدث عن الشهيد، والرُّشد الإسلاميّ، وختم النبوة... وكُتب أخرى كثيرة؛ لكنّنا نقع على خطوطها الكبرى وملامحها العامة، في مقدمته المفصلة لكتابه القضاء والقدر، أو الإنسان والقضاء والقدر.

أمَّا العوامل التي تكفل للمسلمين نُهوضهم، فلقد عرض لخطوطها

الكبرى في بحثه حول الرُّشد الإسلاميّ، وفي دراسته الموجزة للحركات الإسلاميّة في القرن الأخير، والتي حدَّد فيها أسباب انكفاء هذه الحركات، وعدم تحقيقها لأهدافها، وتراجعها عن كثير من طموحاتها، وفي كتابه الأوسع: الإسلام ومُتطلبات العصر. وسنكتفي هنا بإيراد الأفكار الأساسية لهذه الرؤية كما ساقها في هذه الكتب.

يُحدِّد مُطَهّري في مُفتتح كلامه عن الانحطاط في العالم الإسلاميّ، بداية انشغاله بهذه الإشكاليّة بالقول: «لست أعلم بالدقة متى واجهت مسألة انحطاط المسلمين، ومُنذ متى عُنيت شخصياً بالبحث والتحقيق فيها، ورُحت أفكر في مجالها؛ لكنّني أستطيع القول جازماً بأن هذه المسألة كانت ماثلة أمامي منذ أكثر من عشرين عاماً تدعوني إلى التفكير المُلِحّ حولها، ومطالعة ما يكتبه الآخرون في مجالها»[1]، ولشدة طغيان هذا الموضوع على تفكيره فإنَّه اندفع في قراءة كل ما يقع تحت يده في هذا الإطار من كُتب وأبحاث ومقالات، وفي الاستماع بشغف إلى أي مُتحدث في هذا الموضوع.

لكنَّه انتهى من ذلك كلّه إلى حالة من عدم القناعة، حفّزته لإعادة تأمل الإشكاليّة في كل جوانبها وأبعادها، مُتلمساً بنفسه السبل التي تكفل إصلاح الأوضاع التي يعيشها العالم الإسلاميّ في زمنه، رابطاً إياها بقراءة مُتأنية لعلل الانحطاط التي ترسَّخت في الماضي واستمرت عبر قرون وبقيت حية إلى العصور الأخيرة، يقول في نص مُقتضب: «ومُنذ ذلك الحين لحد الآن لم أكن أجد أمامي قولاً أو كتاباً في هذا الموضوع

(1) مُطَهّري، **الإنسان والقضاء والقدر**، تج: محمد علي تسخيري، طهران: المكتبة الإسلاميّة الكبرى، د.ت، ص5.

إلا قرأته بكل شوق أو استمعت إليه بتلهف، تواقاً لمعرفة رأي المتحدث أو الكاتب بدقَّة؛ ذلك لأنَّ معرفة سبيل إصلاح الأوضاع الحاضرة في العالم الإسلاميّ مرتبط بشدة بمعرفة علل الانحطاط وموجباته التي توفرت في الماضي، أو التي هي قائمة فعلاً»[1].

وقد أدرك مُطَهّري بعُمق بصيرته، الأبعاد الواسعة لهذا الموضوع، والآفاق المُتشعبة لهذه الإشكاليّة، والتي لا يتوفر لفرد واحد مهما أُوتي من القدرات واستجمع من الملكات والمؤهّلات، القدرة على الإحاطة بها أو أن يستوفي البحث عنها، لكنّه مع ذلك قرر الخوض في غمارها محاولاً فتح الأفق على معالجات أوسع، وتمهيد الطريق لشركاء يُساهمون بدورهم في إغناء الموضوع بآرائهم وأفكارهم ومعالجاتهم. يقول: «وهنا انفتحت أمامي الأبعاد الواسعة لهذا البحث، وعرفتُ أنّه إذا كانت النِّية على القيام بتحقيق علمي وافٍ حول هذا الموضوع، فإنَّ البحث يجب أن يشمل موضوعات كثيرة، كما أنَّ التحقيق فيها كلها خارج عن إمكانية شخص واحد، أو على الأقل يحتاج إلى سنين طويلة من البحث والتمحيص، ومع ذلك صممت ـ كمقدمة لذلك ـ على ذكر البحوث المرتبطة مُصنفة ومختصرة، وعلى التحقيق في بعض الموضوعات كنموذج للبحث، وفتح الطريق أمام الآخرين»[2]، وعلى مدى صفحات طويلة من هذه المقدمة، يُحاول مُطَهّري تصميم إطار عام للبحث، مؤكداً ضرورة معالجة الإشكاليّة بموضوعية، من غير تستُّر على الحقائق والوقائع مهما كانت مُرَّة، وأهمية الالتزام بالصراحة والوضوح

---

(1) **الإنسان والقضاء والقدر**، ص 5.

(2) المصدر نفسه، ص 5 ـ 6.

من غير مجاملة أو مداورة، ومع انفتاح تام على ما يقوله غير المسلمين، وتعامل موضوعي مع أفكارهم وطروحاتهم، وانتفاع من جهودهم المعرفيّة، التاريخيّة والفكريّة، لتنجلي المشكلة في كل أبعادها، وتتَّضح في جماع معالمها وعناصرها ومكوناتها.

والبحث عن هذه الإشكاليّة ـ بحسبه ـ له مستويات عدة:

1 ـ مستوى البحث الاجتماعي في الواقع الراهن للمسلمين.

2 ـ مستوى البحث الفلسفي التاريخي، أعني مستوى البحث في فلسفة التاريخ، مما يتَّصل بازدهار الحضارات وسقوطها.

3 ـ مستوى البحث المعرفيّ ـ العقلي، أو بعبارة، الإبستمولوجي، أو السُّوسيولوجي، وهو الذي يعنى بتلمس نشوء الأفكار وتطوّرها وانزياحها، بفعل ظروف وعوامل، عن دلالاتها الأوّلى، وبالتعرف على كيفية اشتغالها وفعلها في حركة الاجتماع الإنساني، وتأثيرها في جملة سلوكه ونظام علاقاته وطبيعة مقاصده وأهدافه، ليتحدد إلى أي مدى تُشكل أفكار بعينها، ومنظومات معرفيّة إسلاميّة، تمت إزاحتها عن دلالاتها الأساسية ـ كالقضاء والقدر، ونظام الأخلاق والقيم، والزهد والتوكُّل، والسلفية العقلية والجمود المعرفيّ، والتمسك بظواهر الدين ـ عوامل للانحطاط والتراجع.

4 ـ مستوى البحث التاريخي، والذي يُعنى بتحليل الوقائع التاريخيّة والأحداث، والمحطات المفصلية في حركة الاجتماع، ناظراً في أسباب حدوثها، وظروف تكونها، وآثارها التي ترتَّبت عليها[1].

---

(1) يلاحظ حول هذه المستويات: مُطَهّري، **الإنسان والقضاء والقدر**، ص9 ـ 15 على التوالي.

ولم يُتح لمُطَهّري في الواقع إنجاز بحث مفصل في المستويات هذه كافة. وهو في معرض استعراضه لها، كان كثير التأكيد على أن معالجتها تحتاج إلى جُهود مفكّرين باحثين ومُتخصصين مُتبحرين، ليكتمل المشروع الشامل لقراءة إشكاليّة الانحطاط في كل أبعادها. وهو شيء بالرغم من أهميته وضرورته الملحة يحتاج إلى وقت كاف وظروف ملائمة وإمكانات بشريّة وفكريّة كبيرة، لم يكن يجد في نفسه امتلاكها أو الاستحواذ عليها.

لكنّه وضع أمام الباحثين مدارات ثلاثة في موضوع الانحطاط:

1 ـ يرتبط بالإسلام، وطبيعة دوره في هذا الإطار، حيث يُناقش بعمق فكرة ترسَّخت في فلسفة التاريخ مفادها أن العامل الذي يكون سبباً في قوة أمة في زمن حضاري ما، يكون سبباً في انحطاطها، ولما كان الإسلام قاعدة نهوض المسلمين في فترات ازدهاره، فإنَّه تحول فيما بعد إلى عائق أمام التطوّر وعامل سلبي في موضوعة النهوض، وسبب مباشر للانحطاط. وهو سوف يستوعب هذا الموضوع بحثاً وتحليلاً في كُتب شتّى[1]. أبرزها على الإطلاق: **الإسلام ومُتطلبات العصر**.

2 ـ ومثل هذا العمل يندرج حسب تخطيطنا في المسار الأوّل من المسارات الرديفة التي عرضناها آنفاً، وهي ضرورة إحياء الإسلام باعتباره أيديولوجيا صالحة لكل زمان ومكان، شاملة لكل ميادين الحياة كما سيأتي.

---

(1) يلاحظ مثلاً: مُطَهّري، **نظام حقوق المرأة في الإسلام**، تر: أبو الزهراء النجفي، طهران: منظمة الإعلام الإسلاميّ، 1987م. الفصل الرابع تحت عنوان: الإسلام وتجدد الحياة.

3 ـ يرتبط بالمسلمين، ويتَّصل بفاعليتهم الحضارية، وبالكيفية التي تعاملوا بها مع مفاهيم الإسلام ومبادئه وقيمه، وعن الجمود الفكري والانحراف. . . إلخ.

4 ـ ما يتصل بعوامل خارجية، وبالاستبداد السياسيّ، وانعدام حرية الفكر، إلخ. . . كالاستعمار، والتنازع والاختلاف. . . وما شابهه، والغزو الفكري والروحي والحضاري، والثقافيّ والاختراق العقلي المعنوي[1].

هذا في ما يتَّصل بالانحطاط، أما ما يتَّصل بالإحياء، فلقد سخَّر له مُطَهّري جزءاً كبيراً من نتاجه، وأولاه أهمية كبيرة، واعتبر أنه العنصر الرديف في بناء رؤية متكاملة للإصلاح والنهوض، بعد تحديد مفهوم الانحطاط ومعالجة ظاهرته وإدراك عواملها وأسبابها.

والإحياء بنظر مُطَهّري[2]، عرفه المسلمون مُنذ زمن بعيد ومارسوا مفاعيله حينما أدركوا ضرورة التجديد والإصلاح في الدين عند ظهور البدع، وحينما راح يخبو وَهْجُه في نفوس أتباعه، وتقلَّصت فاعليته في وجدانهم، بفعل تطوّر الزمان وبُعدهم عن منبعه الحي المُتوهج زمن النبي(ص). ففكرة الإحياء فكرة أصيلة إذن لا تتصل بواقعة تعرُّف المسلمين على الغرب واطلاعهم على حداثته وانجازاته في المعرفة والعلم والتقنية والتنظيم. نعم كان ذلك في حقيقته باعثاً لهم على إعادة الشعور بالمسؤولية تجاه فعل الإحياء، والنهوض بأعبائه والتزاماته ومقتضياته.

---

(1) **الإنسان والقضاء والقدر**، م.س، ص11 ـ 15.

(2) مُطَهّري، **الإسلام ومتطلبات العصر**، تر: علي هاشم، بيروت: دار الأمير، 1992م. ص258.

وبحسب مُطَهّري فإنَّ الإحياء الديني هو المُرتكز الجوهري للبناء الحضاري الإسلاميّ، ومن دونه أو بمعزل عنه سوف لن يتحقق نهوض حضاري شامل ولا تقدُّم. لكن من غير أن يتوهَّم مُتوهم أن ذلك يقتضي تكرار تجارب الماضين، أو استنساخ ثمرات أفكارهم، وما قُيض لهم أن ينتجوه من معرفة خدمة لحاجاتهم على ضوء الإسلام ومن وَحْيه، بل من خلال تدبر أصوله واكتناه قيمه في انفتاح على أسئلة الراهن وهواجسه، مقرونة بمحاولة تخليص مبادئه ممَّا علق بها على مدى الزمن من سوء فهم وتحريف وتشويه، أو من تطويع وتأويل، أو من استثمار خاطئ ومشوِّه.

ولقد عبّر مُطَهّري عن مضمون هذا الفهم ونظرته إليه فقال: «وأنا أتحدث عن هذه المفاهيم، لا بُدَّ لي أن أتطرق إلى موضوع يتعلق بها، وهو موضوع الإحياء الديني، لقد وُفِّقت مرة لإلقاء محاضرة حوله بعنوان إحياء الفكر الديني. . . وذكرت هناك أن الدين ـ كأية حقيقة من الحقائق ـ يُصاب بأعراض. . . و. . . قُلت: إنَّ الدين كالماء الذي ينبع من العين الصافية، بيد أنه يتلوث بمجرد جريانه في الأنهار، ويجب تعقيمه وتطهيره من هذه الملوثات»[1].

وإذا كان الإحياء الديني هو المرتكز الأساس لكل نُهوض حضاري شامل، من خلال دفع الإسلام في خضم الحياة وترسيخ مفاهيمه في تجربة التاريخ ـ كما سيأتي ـ فإنَّ لهذا النهوض، عبر الإحياء، مداخل متنوعة يُمكن إيجازها كالتالي: العناية بتأكيد الهوية الحضارية للمسلمين، وتحديد الموقف الحضاري من الآخر، وتحديد الأهداف والغايات لكل

(1) مُطَهّري، **الإسلام ومتطلبات العصر**، ص258.

نشاط إنساني، وتحرير الطاقات الفردية والاجتماعيّة لخدمتها، والتأكيد على عناصر التخطيط والتنظيم العقلاني للمصالح، وتحفيز القدرات الكامنة في الأمة وتحريكها، وامتلاك نظرة واعية إلى المستقبل. ولقد عبَّر عن الآثار التي يُرتبها فقدان الهوية فقال: «إنَّ ذوبان الشخصيّة حرام... والتقليد الأعمى حرام، والذوبان والتلاشي حرامٌ... إلخ»[1].

وحفظُ الهوية يقتضي إحراز الاستقلال الفكري والثقافيّ بالدرجة الأولى، وهو شيء غير الجُمود ـ الذي سيواجه مُطَهّري ـ ولا هو نزعة متطرفة في التجديد كذلك، بل هو وسيط بينهما. ذلك أنَّ «لكل مجتمع ثقافة، وهذه الثقافة تعبِّر عن روح تلك الجماعة»[2] حسب مُطَهّري، ولأجل ذلك فإنَّ أي انهيار ثقافيّ أو انهزام أو فقدان للشعور بالهوية الحضارية يقود إلى السقوط والتبعية والخضوع. أما ضرورة امتلاك رؤية شاملة لكل نشاط إنساني وللغايات والأهداف التي ينبغي أن يصل إليها، فلقد عالجه مُطَهّري في بحث مستقل جامع تحت عنوان: «الهدف السامي للحياة الإنسانية»[3].

وإذا كان هذا الكتاب قد انشغل بقضية المنظومة الفكريّة التي ترسم الهدف لحياة الإنسان ونشاطه وفاعليته، والتي تمنح حياته معنى، فإنَّ مُطَهّري عَكف على تعميق فهمه للرُؤية الكونيّة الشاملة من منظور الإسلام، وعلى ضرورة إدخالها في وجدان الأمة لتبني واقعها عليها

(1) مُطَهّري، **نظام حقوق المرأة في الإسلام**، ص95.

(2) مُطَهّري، **بيرامون انقلاب إسلامي**، طهران: انتشارات صدرا، ص45.

(3) مُطَهّري، **الهدف السامي للحياة والإنسانية**.

ولترسم صورة مستقبلها من خلالها، ولتستفيد من طاقاتها على ضوئها ومن وحيها وارتكازاً إليها، في حلقات أخرى تقع في عدَّة أجزاء تحت عنوان: «مقدمة إلى النظرة الإسلاميّة للعالم»[1]

وقد يُلفت عند مُطَهّري بحث موجز تحت عنوان «الرُّشد الإسلاميّ» يُلقي ضوءاً كاشفاً على أحد مداخل النهوض الحضاري عنده، وهي قضية التخطيط للمستقبل، وتنمية الجهد الإنساني في إطار مفاهيمي وتطبيقي. مُركزاً فيه على التنمية السياسيّة والاجتماعيّة للأمة، و على وضع برنامج منظم لمواجهة المستقبل وتوجيهه وقيادته، معتقداً أنَّ «التأهّب لمواجهة المستقبل وقيادته وتوجيهه هي من مؤشرات التنمية الاجتماعيّة»[2]، وأنَّ أحداثه تخضع لقوانين ثابتة، فهي إذن قابلة للتنبؤ والتوجيه، من خلال الاعتماد على معرفة المؤثرات والعوامل الفاعلة في المرحلة الراهنة ومتطلباتها، «ذلك أنَّ التنبؤ العلمي يعتمد في أساسه على معرفة المؤثرات والعوامل الفاعلة في المرحلة الراهنة، فمعرفة الحاضر لها دور كبير في القدرة على التنبؤ بالمستقبل، إذن فشرط التنمية وعي العصر ومعرفة مُتطلباته، والذين لا يعرفون عصرهم جيداً لا يُمكنهم التنبؤ بالمستقبل، ولا السيطرة عليه وقيادته»[3].

ولقد ضمَّت هذه الدراسة على إيجازها مُنطلقات حضارية أُخرى في الوقت والعمل، وفي القابليات الذهنية والطاقات المعنويّة والنفسيّة

(1) مُطَهّري، **الرؤية التوحيدية للعال، والإيمان والإنسان**. وسيأتيان. والواقع أنَّ الهدف السامي للحياة الإنسانية يشكل جزءاً من هذه السلسلة من الكراسات التي هي دروس في الأساس.

(2) «الرشد الإسلاميّ» ضمن: **مقالات إسلامية**، ص94.

(3) المصدر نفسه.

والإدارية التي يُمكن تنميتها وتوظيفها في النهضة الشاملة والبناء الحضاري، مقرونة مع أمثلة تطبيقية وعملية وأمثلة حسيَّة من حياة المسلمين ونماذج من واقعهم[1].

وقد ألمح مُطَهّري إلى ضرورة التخطيط للمستقبل في كتابه «الحركات الإسلاميّة في القرن الأخير»، وأنَّه كيف يُؤدي الإخلال بهذا المدخل الحضاري إلى إهدار الكثير من الطاقات البشريّة والإمكانات، وإلى تفويت كثير من الفُرص التي لا تتكرر، مُرجعاً أحد أسباب إخفاق الحركات الإسلاميّة في العالم الإسلاميّ الحديث وتراجعها، إلى إهمال قضية التخطيط هذه[2]. وسوف نتوسع في هذا الجانب عند حديثنا على الإشكاليّة الإصلاحيّة في فكر مُطَهّري في ما يلي من فصول، نفصل فيها القول في بعض ما أجملناه هنا وأوجزنا الحديث فيه.

2 ـ المسار التفصيلي الأوّل: الرُّؤية الكونيّة للإسلام ونظامه الحقوقيّ والتشريعيّ

كثيرة هي المؤلفات التي تركها مُطَهّري حول هذا الجانب المهم من جوانب منظومته الفكريّة. فقد حاول في بعضها إعادة بلورة تصور شامل للرؤية التوحيديّة الكونيّة في الإسلام مُستثمراً في ذلك معرفته المُعمقة بالقرآن، وبالمنظومات الفلسفيّة الإسلاميّة على تنوعها، وبالتجربة الروحية والمعنويّة المتطاولة. وقد جاءت معالجته لهذا الموضوع تارة بنحو مستقل، يُقصد منه بيان هذه الرؤية في مرتكزاتها وأسسها وفي

---

(1) **الرشد الإسلامي**، ص95.

(2) مُطَهّري، **الحركات الإسلامية في القرن الأخير**، تر: صادق العبادي، بيروت: دار الهادي، 1982، ص97.

عناصرها ومكوناتها وفي أهدافها ومقاصدها وفي الأثر الذي تتركه في الوعي الفردي والجماعي للأمة، كما هو الحال مثلاً في كتابه: الإنسان والمصير، أو الإنسان والقضاء والقدر، أو الله والإنسان، أو في الهدف السامي للحياة الإنسانية، أو في الرؤية التوحيديّة للعالم، أو في كُتبه الكلامية التي انصبَّ الاهتمام فيها على معالجة موضوعات الاعتقاد كالتوحيد، والنبوة والإمامة والمعاد. و تارة أخرى كانت تأتي في سياق معالجاته أو مُناقشاتها للتيّارات الفكريّة الوافدة، غربيّة وشرقية، كما يتجلَّى في كتابه: أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، أو في كتابه: فلسفة الأخلاق، أو في: الدوافع نحو المادّية.

وقد كان يَعنيه بالإضافة إلى عرض الرؤية الكونيّة التوحيديّة للإسلام تقديم تصوُّر للاجتماع البشري وللتاريخ وللفاعليّة الإنسانية وللقوانين التي تحكم حركتها. ولقد جاءت خُلاصة ذلك وافية في كتابه: المجتمع والتاريخ. وهو لم يكن ليغَفْلَ كذلك عن إعادة بلورة تصوُّر للمفاهيم المُوجهة والمحرِّكة لكل فاعليّة وسلوك، كالعدالة والمساواة والحرية، والزهد والتوكل، والعبادة... والشهادة... إلخ. فجاءت تصوراته في هذا الإطار مُكملة لجماع رؤيته مبثوثة في حنايا الكثير من مُؤلّفاته ومحاضراته[1].

ولأنَّ مُطَهّري كان يستلهم في محاولته بناء رُؤيته للتصور الإسلاميّ للعالم موروثاً عقائدياً وفلسفياً ضخماً ومُعقداً، فلقد حاول استرجاعه

(1) يلاحظ مثلاً: **مقالات حول الثورة الإسلامية**، صفحات 11 ـ 15 ـ 16 ـ 49 ـ 57 ـ 58 ـ 64 وغيرها؛ **وحرية العقيدة أم حرية التفكير**، الجهاد وحالاته المشروعة في **الإسلام**، ترجمة عربية، ص37 ـ 38 ـ 44.

وإعادة إحيائه وتأكيد جدواه وفاعليته. فانشغل بإعادة الكشف عن جوانب هذا التراث مُحلِّلاً شارحاً، موضحاً ومُطوراً.

وقد عرض ذلك في كُتب عدّة وشروحات غنية مُبسطة ومحاضرات مُنظمة، كما هو الحال في (مقالات فلسفي)، أو في شروحاته على منظومة السبزواري، أو معالجاته لموسوعات ابن سينا الميتافيزيقية.

ولأنَّ مُطَهّري كان يرى الإسلام نظاماً شاملاً للحياة ورُؤية متكاملة في الفكر وفي العمل، وقانوناً صالحاً للاستثمار في كل زمان ومكان، فإنَّه رأى ضرورة إعادة تكوين قضايا الشريعة ونظامها الحقوقيّ بما يتناسب مع مقتضيات الراهن الذي عزل هذه الشريعة عن واقع الناس، وراح يَسْمَحُ بتكرارها بلا أدنى إبداع أو تجديد، فأفقدها حيويتها وجاذبيتها وَوَهْجها وحرارتها.

وفي الإطار الأوّل كان مُطَهّري موسوعياً، فقد حلَّل طبيعة الاجتهاد وما يقوم عليه من مرتكزات وأسس، وما ينبغي أن يتوسّله من آليات وطرائق، كما حلَّل الأهداف التي يطمح إليها، والإطار العام الذي يضبطه.

أمَّا في الإطار الثاني فقد كان واضحاً وصريحاً كأشدّ ما يكون الوضوح والصراحة، قاسياً كأبلغ ما تكون القسوة، مُحملاً المؤسسة الدينيّة آثار ما آلت إليه أوضاع الشريعة من ضُمور وانزواء وعجز وعُقم. وقد عرض ذلك بشكل مُفصل في كتب من قبيل: «مشكل أساسي در سازمان روحانيت»، والاجتهاد في الإسلام، وختم النبوة، والإسلام ومتطلبات العصر. وفي مجموعة كبيرة من المحاضرات والبيانات والمقالات.

وإذا كان إحياء الإسلام هو المُرتكز الأساس والقاعدة الثابتة لكُلِّ نهوض حضاري، فإنَّ مثل هذا الإحياء لا يتم إلا بإعادة دفعه في خضم الحياة مُجيباً على أسئلتها الكلية الشاملة المتصلة بالعالم وبالوجود، بالإنسان وبالمجتمع، بالمبدأ وبالمصير، مُرسخاً مبادئه في العدالة والمساواة والحرية في نفوس أبنائه وفي ممارساتهم، مستجيباً من خلال نُظمه الحقوقيّة وتشريعاته لتطوّرات التاريخ وتحولات المجتمع وتعاظم حاجاته وتعقد مشكلاته.

3 ـ المسار التفصيلي الثاني: «مُواجهة التشويه المُنظَّم للإسلام وتعاليمه»

مثل هذا الطموح يُعيقه ـ حسب مُطَهّري ـ عاملان مُباشران وسلبيان. الأوّل، هو الفهم الساذج والسَّطحي والخجول لمثل هذا النظام في مبادئه الكلية وفي تفاصيله، والاستثمار المُرتجل لقيمه وإرشاداته. والثاني، هو التشويه المتعمد لكثير من تشريعاته، بُغية صرف الناس عنها، وإبعادهم عن مضامينها ودلالاتها، وعزلها عن أن تكون فاعلة مُؤثرة في بناء عقولهم وتوجيه سلوكهم.

وإذا كان العامل الثاني خطراً بما فيه الكفاية على موضوعة إعادة بعث رُوح الدين في وعيهم مُعيقاً له عن أداء دوره في جميع المستويات، فإنَّ خطر العامل الثاني أكبر وأعظم. والسَّبب أنَّ الذين نهضوا لتأكيد العامل الأوّل ونشره وترويجه والعمل له مَعْرُوفو التوجّه والانتماء، وهم إنَّما ينطلقون من خلفيات هدامة ومُدمرة، لا فرق فيهم بين دعاة تغريب وتحديث والتحاق وانهزام من المفكّرين المتنورين والمثقفين المُتبجِّحين الذين طغت على عقولهم مظاهر التقدم الغربيّ ومشاهد الازدهار والرُّقي

التي عاينوها، فاندفعوا قاطعين مع التراث، مُشوِّهين لمبادئه، مُستهترين بتشريعاته وتعاليمه، معتقدين بأنَّها سبب مُعيق لبلوغ الحضارة الغربيّة من بابها الواسع، وبين سُلطة سياسيّة راحت تُعمق الهوة بين الإسلام وأتباعه، وتزيد الفجوة بين تعاليمه وبين عقولهم، سعياً منها لتأكيد سلطانها ـ بعد إفراغ الجماهير من محتواهم العقائدي وانتمائهم الديني ـ ولترسيخ هيمنتها واستبدادها، من غير مُعارضة فاعلة، أو مُمانعة مؤثرة، أو حالة معترضة. فخطر هؤلاء واضح يَسْهُل إدراكه ومعرفته، وتتيسر مُواجهته وإسقاطه، حيث يدرك الشعب طموحاتهم وأهدافهم وغاياتهم وما يرمون إليه. لكنّ العامل الثاني إنَّما يُوجده مُثقفون ينتمون إلى الإسلام وعلماء يتزيون بزي الدين ويدعون الإنتساب إليه والتحدث باسمه والدفاع عن مبادئه ويكتبون في شرح تعاليمه وبيان أصوله وفروعه وتوضيح تشريعاته وقوانينه. فمجابهة هؤلاء أعْقد، وتوضيح أخطائهم مُهمة شاقة عسيرة، وإعادتهم إلى جادَّة الصواب والاستقامة صعبة مُكلفة.

ويروي علي دواني[1] قصة رجل دِينٍ ألَّف كتاباً في التوحيد ونشره في الناس، وأثار من خلاله الكثير من الجدل، وجمع حوله بسببه أنصاراً آمنوا بما تضمّنه واعتقدوا بصواب ما احتواه، ولما وُوجهت آراؤه ونُوقشت أفكاره، تعصَّب لها؛ فاستغله المُلحدون، واستثمروا تجربته. ولقد كان مُطَهّري يُعاين هذه الواقعة ويتألم لها، ويأسف لما تقود إليه من

---

(1) **ذكرياتي مع الشهيد مطهري**، م. س.، ص118 ـ 127. وشاركه في نفس الأفكار شيخ آخر يُدعى كودرزي. شكّلا النواة لجمعيتي أمل المستضعفين والفرقان المتطرفتين اللتين اغتالتا الكثير من شخصيات النضال.

سلبيات وآثار مقيتة. ولقد تشكلت حول رجل الدين هذا في بدايات الثورة جمعية تُطلق على نفسها «جمعية الفرقان»، اتخذت من كتابه هذا ومن بعض الكتب الأخرى الشبيهة دستوراً لحركتها، واغْتالتْ فيما بعد وبوحي من أفكارها الشهيد مُطَهّري نفسه.

أما قصة مُطَهّري مع حُسينية الإرشاد وأفكار علي شريعتي، فهي مشهورة، إذ بالرَّغم من المكانة التي كان يحتلها الأخير في نفوس الشباب، والجهد الذي كان يقوم به ـ مُخلصاً ـ من أجل النهوض والتحرر، فلقد كانت بعض أفكاره تنمُّ عن قلّة اطلاع على المعارف الإسلاميّة في مضامينها العميقة. هذه كانت وجهة نظر مُطَهّري الذي كان يُكِنُّ لشريعتي الشيء الكثير من التقدير لدوره، والاحترام لشخصه، والاعتراف بطاقاته[1].

لذلك فقد وجد أنَّ تقويم أفكار هذا المفكّر المُصلح ضرورة تخدم شريعتي نفسه، وتحثُّه على إعادة التبصُّر في مضامين الإسلام ومعانيه، وتزيد من حرصه على أن يتأمل مفاهيمه بروِّية وصبر ومُكابدة، وتخدم كذلك حركة النهوض؛ لكي لا تلتبس على الناس حقيقة ما يلقى إليهم من أفكار، وتخترق عقولهم تصورات تُقدم باسم الإسلام وهي ليست منه، وتُعشْعِشْ في وجدانهم آراء وتصورات خاطئة فتوجه سلوكهم من غير أن يتبصّروا خطرها أو يدركوا سلبياتها[2].

---

(1) علي دواني، م. س.، ص79 ـ 106.

(2) بالرغم من أن حسينية الارشاد ـ التي كان يُشرف عليها مُطَهّري ورفسنجاني وباهنر أول الأمر ـ نشرت كتب: معرفة **الإسلام**، ومحمد خاتم النبيين، والخلافة والإمامة لعلي شريعتي المثيرة للجدل، مرجع نفسه، ص83. ولقد أثارت أفكار شريعتي مواقف حادة من قبل رجال دين تقليديين أصابت بشررها مُطَهّري نفسه، فترك حسينية الإرشاد إلى مسجد الجواد في طهران.

وقد وجد مُطَهّري أنَّ مناقشة أفكار علي شريعتي بشكل علني تُخفف من آثارها عند الشباب، وتُقلِّل من حجم الخسائر التي تُولِّدها. فراح في مُجمل كتاباته اللاحقة ومحاضراته يتعرض لها ،مناقشاً بموضوعية، مُحللاً بمنطق سليم، من غير أن يذكر صاحبها حفاظاً على مكانته، وتحاشياً لأيِّ أثر سلبي قد يثيره مثل هذا السجال في دائرة الشباب.

كما كان لمُطَهّري في السياق قصة أُخرى مع مجاهدي خَلْقْ (الشعب) وأتباعهم، انتهت في العموم إلى قطيعة بينهما. . .في الفترة التي حصل فيها انشقاق في صفوفها، لتتشكل في إثره منظمة بيكار الشيوعيّة، التي تخلَّت عن الإسلام علانية بعد أن كانت المُنظمة الأم تطرح أفكارها في ثوب إسلاميّ وتجذب جيلاً كبيراً إليها بسبب ذلك[1].

وقد عبَّرت كتابات مُطَهّري عن حرص شديد على مواجهة كلا هذين العاملين السابقين، وبيان تأثيرهما السلبي على الشباب، وفي سياق حركة النهوض. فوضع كتابه الشهير «الخدمات المتقابلة بين الإسلام وإيران» لتفنيد طموح السلطة إلى تجاوز التجربة الحضارية الإسلاميّة لإيران، وإلى إخفاء تاريخها الإسلاميّ، وتجربتها على ضوئه ومن وحيه، ولبيان تهافت الادعاء القائل بأنَّ الإسلام دمّر حضارة الإيرانيين وعفا على تراثهم وحطَّم تقاليدهم التي رسختها الحضارة الفارسية في قرون مُتماديّة شكلت الفترة الذهبية في تاريخها. ولتأكيد المنافع التي قدمها الإسلام لإيران وثقافتها. ووضع كُتبه الثلاثة: الحجاب، ونظام حقوق المرأة في الإسلام، والجنس في التصور الإسلاميّ، لمواجهة التشويه الذي مارسه مُتغربون مُتنورون تجاه

---

(1) ذكرياتي، م.س، ص88.

المفاهيم المرتبطة بالسَّتر ونظام الإرث وتعدد الزوجات والمهر وجُملة التشريعات المرتبطة بالمرأة وبحقوقها ومكانتها.

أمّا مواجهة الاستثمار السلبي لمفاهيم الإسلام في الحرية والعدالة والمساواة والانقسام الطبقي للمجتمع ولسنن التاريخ وقوانينه، والتي كانت الحركات الماركسيّة الإسلاميّة الثوريّة تمارسه على نطاق واسع، فقد أخذت الكثير من وقت الشهيد وجُهده في محاضراته وندواته. ويُشكل كتاب: المجتمع والتاريخ، ونقدى بر ماركسيسم (نقد على الماركسيّة) استجابة لهذا التحدي والمواجهة، ولقد كرَّر مُطَهّري الكثير من أفكاره في هذين الكتابين في كتب أخرى متعددة الاهتمامات والموضوعات.

وعلى أي حال، فلقد شكل هذا المسار أحد المسارات التي شغلت مُطَهّري، وحرّكت اهتمامه ووجّهت نتاجه، في إطار رؤيته الكلية لمشروع النهوض والإحياء؛ إذ من غير تصدٍ لمثل هذه الانحرافات المعرفيّة والفكريّة، فإنّ مشروع النهوض سيصطدم حتماً بما يعيق انطلاقته، ويُعطل اندفاعته، وسيصاب بالإخفاق، ويكون نصيبه، كغيره من مشاريع النهوض السابقة، الانهزام والتقهقر.

4 ـ المسار التفصيلي الثالث: «مُواجهة التحدّيات الفكريّة الغربيّة»

انتشرت في إيران في مطلع القرن ـ كما هو الشأن في باقي أقطار العالم الإسلاميّ ـ تيّارات فلسفيّة، ومذاهب عِلْموية، واتجاهات طبيعية مادّية، ومدارس نفسيّة واجتماعيّة وتاريخيّة، ورُؤى في الأخلاق والمعرفة والقيم، تركت آثارها المُدوية، وتمتعت بجاذبيّة كبيرة، فاجتاحت في طريقها عقول الشباب والمثقفين، ووصل صدى ذلك إلى

الحوزات العلمية، ونشأت على أثرها تيّارات مُنتسخة تشبهها، وتتمثل أفكارها، وتتبنى رُؤاها، وتدافع عنها وتُروّجها.

وقد وجد مُطَهّري أنَّ خطر ذلك يفوق أو يساوي الخطر الذي يجلبه التشويه المنظم لتعاليم الإسلام، والفهم الساذج السطحي لتصوراته ومبادئه؛ لأنَّه يفقد الأمة هويتها، ويقطعها عن تراثها وتاريخها، ويدفع بها في طريق التغريب والاستلاب والتبعية العمياء، ويجعلها عُرضة لأن يُسيْطَر عليها، وتُستغل ثرواتها وتُهدر طاقاتها، ثم تفقد مكانتها شيئاً فشيئاً على مسرح العالم، وبين أُممه المتنوعة وشعوبه المختلفة كأمة لها حضورها وتأثيرها وفاعليتها.

وانْصبَّ جُهد مُطَهّري على مكافحة المذاهب الأخلاقية المادّية، وصنَّف لأجل ذلك كتابه «فلسفة الأخلاق»، وللرَّد على الأيديولوجيا الماركسيّة ورُؤيتها للتاريخ كتابه «المجتمع والتاريخ»، أو لرؤيتها الكونيّة الشاملة كتابه: «نقد الماركسيّة». ولبيان تهافت النزعات المادّية وعقمها وآثارها المدمرة كتابه: «الدوافع نحو المادّية»، وعلى رُؤى ومواقف فلسفيّة واجتماعيّة ونفسيّة لمفكّرين غربيّين كبار مثل: راسِل، وسارتر، وهيوم، وديوي وآخرين، يقع القارئ لمصنفات مُطَهّري على معالجات لأفكارهم ومناقشات لرؤاهم وتصوراتهم، كما في «أسس الفلسفة» أو «نظام حقوق المرأة في الإسلام»، أو «الإنسان والمصير»، أو «الإنسان والقضاء والقدر»، أو «العدل الإلهي»... إلخ، على نحو لا يكاد يخلو كتاب من كتبه من استعراض لفكرة غربيّة ومناقشتها أو الإشارة إلى مذهب أو معتقد وبيان ما يحمله في داخله من عناصر قوة أو ضعف.

ولا يعيبُ مُطَهّري أنَّه لم يكن يقرأ مثل هذه الأفكار في نُصوص

أهلها، وفي مصادرها الأصلية، فلقد كانت الترجمات التي تتوفر لها في اللغة الفارسية، والدراسات التي تستعرضها كافية بالنسبة إليه للتعامل معها في حُدود مشروعه، وفي إطار ما يطمح إليه، وهو الأثر المترتب على اعتناقها والإيمان بها على مجمل البيئة الثقافيّة والحضارية لإيران، والأخطار التي تقودها إليها، وتُلقيها فيها. وبهذا المسار يكون قد اكتمل البناء الفكري لمُطَهّري.... في أصله وفروعه، وتحدَّد الإطار العام الذي نظَّم تفكيره، والنسق الذي جمع نتاجه، على تعدد عناوينه واختلاف موضوعاته وتنوع الطريقة التي عُرض بها وأُعلن من خلالها.

الفصل الثالث

الإشكاليّة الإصلاحيّة وتجديد الفكر الإسلاميّ

تمهيد

ارتبطت فكرةُ النهضة عند المفكّرين الإصلاحيين المسلمين في بداية القرن الماضي بفكرة إحياء الفكر الديني، واستنهاض تعاليمه، وبعث الحياة في مفاهيمه وتشريعاته، وإعادة تشكيل الشخصيّة المسلمة في جُملة أبعادها الروحية والعقلية والسلوكية وتنظيم المجتمع وتشكيل علاقاته وتحديد أهدافه والتخطيط لمستقبله، على ضوئها ومن وَحْيها، باعتبار أنَّ ذلك هو القاعدة الأساسية للنهوض الشامل، والمُرتكز الذي يقوم عليه فعل التجديد، والأساس الذي يستند إليه مشروع الخروج من المأزق الحضاري الذي لفَّ بظلماته وآثاره السلبية كل مناحي الحياة الإسلاميّة، والذي أفقد الأمة كُل فاعليّة واقتدار، وكل قوة وسلطان، ومزَّقها شرّ مُمزق، وفرَّق أطرافها، وهدر طاقاتها، وأنهك قواها، وأسلمها إلى ضَعف قاتل وسُبات عميق. فمن دون فعل إحياء شامل وثوري سوف لن تتحقق عملية نهوض إذن.

أدرك ذلك دُعاة الإصلاح الأول في مطلع القرن، فقال أبو الأعلى

المودودي مثلاً: «يُصبح من العبث الدعوة إلى الإسلام على طريقة التبشير المسيحي، ولو طبعت ملايين النشرات تدعو إلى التمسك بالإسلام وتصيحُ بالناس أن اتَّقوا الله، صباح مساء، لما كانت ذات فائدة تُذكر، إذ ما هي الفائدة العملية التي ستنجم عن تأكيد أنَّ الإسلام صالح لكل زمان ومكان، وأنَّ فوائده ومزاياه ليس لها مثيل، عن طريق القلم والخطابة؟ إنَّ حاجة العصر تتطلب إبراز هذه المزايا بصورة عملية في عالم الواقع، . . . إنَّ مشاكل العالم المادّية لن تُحل لمجرد القول أنَّ الإسلام يملك حلَّها. إنَّ قيمة الإسلام الذاتية لا بد وأن تبرز إلى الوجود في هيئة نظام عملي مُهيمن يلمس الناس آثاره ويجنون ثماره. . . إنَّنا نعيش في عالم يقوم على الصراع والكفاح، والخطابة والوعظ لن تفلح في تغيير مَجْراه، لكنّ الكفاح الثائر وحده الذي يستطيع ذلك»[1].

وراح المودودي يُحدد بوضوح تام في كتابه (تجديد الدين وإحياؤه) شروط التجديد مُبيناً ضرورة تشخيص المرض الذي يُعانيه المسلمون، ثم تعيين مواضع الفساد والسَّعي لإصلاحها إصلاحاً جذرياً على ضوء الإسلام، سواء في مستوى الفكر أم في مستوى العمل، ثم إطلاق العنان للاجتهاد، ومجابهة كل أشكال الخطر التي تُحْدقُ بالأمة في الداخل وفي الخارج، مقرونة بفعل إحياء للنظام الإسلاميّ في مختلف أبعاده وميادينه[2].

ولأجل ترسيخ هذا المبدأ وضع محمد إقبال كتابه الشهير: «إحياء الفكر الديني في الإسلام»[3].

---

(1) **داء المسلمين ودواؤهم**، ص15، نقلاً عن مقدمة: **إحياء الفكر في الإسلام**، لمُطَهّري، تر محمد آذرشب، طهران: مؤسسة البعثة، 1402هـ، ص9.

(2) المودودي، **تجديد الدين وإحياؤه**، ص33 ـ 34، نقلاً عن المصدر نفسه، ص10.

(3) لاحظ معالجة مُطَهّري لفكرته الأساسية في: المصدر نفسه، ص15 ـ 21.

ويقول الشهيد محمد باقر الصدر: «نستطيع أن نقول إنَّ الفكرة الإسلاميّة في الرسالة فكرة انقلابية ثوريّة؛ لأنَّها تضع للإنسان قواعده الرئيسية التي تتبلور طبقاً لها شخصيته الروحية والفكريّة، من نظرة عامة نحو الكون والحياة، ومقياس عملي أعلى في الحياة، وطريقة عقلية عامة في التفكير. ثم يُقيم المجتمع على أساس تلك الأُسس التي كانت منها شخصيّة الإنسان الكاملة. فالمسألة في نظر الإسلام هي صُنع إنسانية بخصائصها الروحية والفكريّة التي تُتيح لها القيام بأعبائها ورسالتها في العالم، وليس ترميماً وإصلاحاً لجانب اجتماعي فقط. هذا من ناحية الفكرة التي يتبناها الإسلام، وأما من ناحية الطريقة التي يجب أن تُنفذ الفكرة وفقاً لها، فلم يضع لها خطوطها المحدودة وتفاصيلها الثابتة في كل الأحوال والظروف... وهكذا نعرف أنَّ الإسلام انقلابي في فكرته، ومَرِنٌ في طريقته التي يجب أن تُحدَّد على ضوء الملابسات والظروف ومقتضيات الأحكام الشرعية العامة...»[1].

فالإحياء الشامل لمفاهيم الإسلام هو الشرط الأساس عند دُعاة النهوض والإصلاح لكل تغيير في الواقع، ولكل عملية بناء وتشييد، والمدخل للخروج من نفق التبعية والتخلّف.

ولقد أدرك مُطَهّري ذلك جيداً وَوَعاهُ، وفهم أبعاده ودلالاته. والمُرجّح أنَّه عرف شيئاً من طبيعة جُهد هؤلاء المصلحين وتمثل جزءاً من فكرهم حول هذا الموضوع، وتأثّر بطبيعة رؤيتهم للنهوض والإصلاح، وشاركهم وضوح الرؤية حول واقع المسلمين المتردي، والعوامل التي دفعت بهم إلى مثل هذه النهايات، وقادتهم في مثل هذا

(1) رسالتنا، نقلاً عن: **إحياء الفكر في الإسلام**، ص8 ـ 9.

السبيل. ولأجل ذلك افتتح كتابه «إحياء الفكر في الإسلام»! باستعراض مُقتضب لما احتواه كتاب إقبال «إحياء الفكر الديني في الإسلام» من تصورات ورؤى وأفكار، ولما انطوى عليه من خطوات افترض إقبال أنَّها تشكل حجر الأساس لمشروع نهوض شامل... مما يجعل جُهد مُطَهّري في هذا الإطار مُندرجاً في السياق العام لتجربة الإصلاح في العالم الإسلاميّ، بالرغم من اختلاف طبيعة الظروف التفصيلية التي حرَّكت جهوده، ووجَّهت مسار نضاله وتفكيره، وألهمته تفاصيل رؤيته في الإطار الخاص للمجتمع الإيراني الحديث.

أوّلاً: الإحياء والتجديد... المعنى والمُبرِّرات

يفترض مُطَهّري أنَّ أحكام الإسلام وتشريعاته حيَّة لا يعتريها موت أو زوال أو نسخ، ولا يُبْليها تعاقب الزمان وتعقد أوضاعه. وهذا يعني أننا حينما نُطلق لفظ الإحياء والتجديد، فإنَّنا لا نقصُد إحياء الدين نفسه أو تجديده، بتبديل تشريعاته، وتغيير أنظمته وقوانينه، ونسخ تعاليمه وقيمه ومفاهيمه، بل إحياء التفكير بشأن الدين، أو بعبارة: إعادة إحيائه في عُقول بَنيه، وفي ضمائرهم، وبَعثه في تجربة عيشهم وسلوكهم، ودفع مفاهيمه في نظام حياتهم واجتماعهم، ليُوجهوا طاقاتهم على ضوئه ومن وحيه، وليستثمروا إمكاناتهم وقُدراتهم استناداً إليه، وليرسُموا صورة مستقبلهم على أساسه[1].

يقتضي ذلك بنظر مُطَهّري مُستويين من العمل: الأوّل، تكوين ترسيمة شاملة للإسلام في مجمل أبعاده، تأخذ بعين الاعتبار تخليص

(1) **إحياء الفكر في الإسلام**، م.س، ص13.

مفاهيمه مما عَلِقَ بها من رواسب التجربة الخاطئة والفهم المُلتبس اللذين شوَّها على مدى الزمن الكثير من مبادئه وتعاليمه وساهما في تصويره على غير حقيقته. يقول: «هذا إضافة إلى ما ذكرناه من معنى الإحياء حيث أوضحنا أنه إحياء لأفكار الأمة وتصحيح لمواقفها تجاه الدين، فحياة الدين حياة الأمة، تماماً مثل العلم الذي يموت بموت حامليه»[1].

وقد يتبادر إلى الفهم من مثل هذا التعبير أنَّ مُطَهّري يُؤمن بثبات الإسلام في أسسه ومفاهيمه، وفي قوانينه وتشريعاته، وفي مضمونه وشكله، وأن التجديد لا ينصبُّ عليه من قريب أو بعيد، ولا يُصيبه أو يلحقه، وإنَّما هو يطال أولئك الذين ابتعدوا عنه فتتم إعادة إحيائه في عقولهم وبعثه في نفوسهم[2]. وتجسيده في حركتهم، فهو تجديد لهم لا لَهُ، ومثل هذا السياق تجده عند كثير من مفكّري الإصلاح في العالم العربي الحديث من الذين آمنوا بأنَّ الإسلام باعتباره إلهياً، فهو لا يُجدّد ولا يتجدد، ورفضوا تطوير العلوم الإسلاميّة أو الفقه الإسلاميّ لتواكب تغير العصر وتبدله، واستبدلوا به فكرة أسلمة المجتمع وإخراجه من جاهليته التي هو عليها، كما هو الحال مع سيد قُطب في: «معالم في الطريق»! و«الإسلام ومشكلات الحضارة»! أو مع محمد البهي في: «الفكر الإسلاميّ الحديث»! أو آخرين ممَّن اندفعوا في هذا الفهم إلى أقصاه[3].

---

(1) **إحياء الفكر في الإسلام**، م.س، ص15.

(2) محمد البهي، **الفكر الإسلاميّ الحدبث**، وصلته بالاستعمار الغربيّ، ط7، بيروت: دار الفكر، 1991، ص421 ـ 422.

(3) زكي الميلاد، **الإسلام والتجديد**، بيروت: المركز الثقافيّ العربي، 2008م، ص14.

لكنّ الواقع أنَّ السياق العام لمعالجة مُطَهّري لموضوع الإحياء والتجديد أو مناقشته لقضية متطلبات العصر، تكشف عن أنَّه يقصد غير ذلك، فهو ليس إحيائياً على طريقة قُطب أو أمثاله، لأنَّ هؤلاء عنده يُنعتون بالجمود والتحجر، وهو الذي كان يرى أن النهضة العربية آلت إلى الإخفاق لأنها انقلبت إلى سلفية مَقيتة وحركة إحياء مُتحجرة جامدة، وهو لا شك يقصد انتهاءها في خواتيمها إلى مثل هذا المناخ.

وعليه فهو من الذين يُميزون في الإسلام بين ثابت ومُتغير[1]، وبين راسخ من الأحكام والمبادئ، وبين ما يتبدل بتبدل موضوعاتها ومجالاتها بتبدل الزمان وتغيره وتقلبه. وقد يقتضي ذلك زوال حُكم من أساسه أو تعليقه لزوال ما يستوجبه، أو لانتفاء ما يُجسده ويُشكل موضوعه. وهو كذلك من الذين يؤمنون بانفتاح النص على مجالات فهم متنوعة، وميادين تبصُّر جديدة، باستعمال وسائل فهم وطرائق تأمل ومناهج فكر مبتكرة على ضوء تطوّر معارف الإنسان ـ في هذا الميدان ـ وعلومه، لكن من غير خروج من الإسلام ومصادر تشريعه بتجديد يسوق إلى الاستلاب، ولا بتخطٍ للنصوص وتجاوزها، ولا باستخدام للدين من أجل نقضه والإطاحة به، أو بتجديد للدين يَخلطُ بين التنوير والتزوير[2].

---

(1) حول هذا قارن: محمد حسين فضل الله، **الأصالة والتجديد**، مجلة المنهاج، عدد2، ص65 و69 ـ 70، بيروت، صيف 1996م؛ ومحمد حسين فضل الله، «**الاجتهاد وإمكانيات التجديد**» ضمن: زينب شوربا، **نحو فهم معاصر للاجتهاد**، بيروت: دار الهادي، 2004م، ص63؛ ومحمد مهدي شمس الدين، **الاجتهاد والتجديد**، بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1996م، ص85؛ ومحمد حسن الأمين، **الحداثة والتراث**، (حوار) مجلة الحياة الطيبة، عدد5، ص16 ـ 17 و19، شتاء 2001م.

(2) محمد عمارة، **الإسلام بين التنوير والتزوير**، بيروت: دار الشروق، 1995.

وإذا كان من الضروري بنظره إعادة بعث الإسلام في نفوس المسلمين[1] في الراهن ليقيموا حياتهم عليه، وليبنوا تجربتهم على أساسه، فإنَّ من وظائف التجديد تخطِّي الفهم المشوَّه للإسلام الذي التصق به على مدى الزمن، ثم نُسب إليه، وانسحبت عليه قداسته، فلم يعد يُفرق بين الإسلام وتعاليمه، وبين الفهم الملتبس لهما والمنحرف عن مقاصدهما. ومثل ذلك بنظر مُطَهّري كثير.

وإحياء الإسلام وتجديده لا يتمَّان من غير إنجاز مثل هذه المهمة، بإعادة تصفية الإسلام من مفاهيم تاريخيّة أثقلت تجربته، وساهمت في إضعاف حضوره، وشوّهت عقول أبنائه، ودفعت بهم في ممارسات خاطئة، وتجربة تطبيق للإسلام مُحرفة أو مُنحرفة، وواقع المسلمين من جهة أخرى، بإعادة ترسيمه على ضوء وقائع العالم، وَبناء نظامه استناداً إلى الثابت من مبادئه من جهة، وإعادة بعثه في نفوس المسلمين وتحريكه في اجتماعهم.

وإذا كان هذا هو معنى الإحياء، فإنَّ ثمة في حاضر المسلمين ما يُوجب النهوض بمقتضياته، والعمل على إطلاقه وممارسته، وما يقتضي الانشغال به في مستويه الآنفي الذكر. فلقد انكفأ المسلمون فترات طويلة، لأسباب داخلية وخارجية[2]، عن ترجمة تعاليم دينهم كتجربة

(1) يُلاحظ حول تعريفات متعددة للتجديد: عبد الجبار الرفاعي، محمد عبده ومحمد إقبال، مجلة التسامح، عدد15، ص224 ـ 225، صيف 2006؛ وزكي الميلاد، **الإسلام والتجديد**، ص242 و244؛ ويحيى محمد، **جدلية الخطاب والواقع**، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2002م، ص7.

(2) عمر فروخ، **تجديد في المسلمين لا في الإسلام**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1986م، ص9 ـ 23.

عيش وكأسلوب حياة، وانكفأوا عن اتخاذه قاعدة لفكرهم، ومرتكزاً لنظام حياتهم، ونَضَبَ تأثيره في نفوسهم، وانطفأ وهجه في ضمائرهم، وشوَّهوا بالممارسة الخاطئة في مستوى العمل كثيراً من تشريعاته، وأدخلوا إليه في مستوى النظر كماً كبيراً من البِدع، وانحرفت جُملة من تصوراته عن دلالاتها القرآنية الأصيلة، بفعل هوىً أو مزاج أو تعصب، أو بفعل مصلحة أو منفعة. ففقدوا بذلك أهم أركان حضارتهم التي رسَّخوا دعائمها على مدى قرون، وخسروا أعظم روافد قوتهم، وأشد ركائز سلطانهم ونفوذهم، التي كفلت لهم الوحدة والتماسك، والرُّقي والتمدن، والإنجاز والإبداع، والمشاركة الفاعلة في مسار تاريخ العالم وأحداثه، فتركهم ذلك كريشة في مهب الريح، وكورقة تتلاعب بها العواصف، وأمة تتجاذبها الأهواء والمصالح، وتتناهبها الشعوب والأمم. وبعبارة، أمة ميتة لا حياة فيها ولا حركة، وهما مظهرا المجتمع الحي الفاعل والمتدفق[1].

وقد استلهم مُطَهّري[2]، في وصفه للمجتمع الإسلاميّ الحديث، القرآن الذي اعتبر أن المجتمع الميت الذي لا حراك فيه، أو الإنسان الميت الذي لا حياة له، لا ينفع معهما تغيير أو إصلاح أو إنذار، فقال: ﴿لِّيُنذِرَ مَن كَانَ حَيًّا﴾ [البقرة: 265]. وقال: ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ﴾ [الأنعام: 122]. والذي مجَّد الحياة في كثير من آياته، فقال مثلاً: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: 24].

---

(1) **إحياء الفكر في الإسلام**، م.س، ص21 ـ 22.

(2) المصدر نفسه، ص22.

والحياة بحسب مُطَهّري تقتضي الوعي الحركة، بل هما أعظم مظاهرها، وأبرز تجليّاتها، وهي عدوَّة السكون والتحجر والجمود، والركون إلى الوهن والضعف والاستسلام. . . وإذا كان الإسلام ـ حسب القرآن ـ كما يؤكد مُطَهّري، هو الذي يبعث في الأمة حركتها وحياتها، ويُوجه سلوكها نحو الوعي والنهوض، فإنَّ الابتعاد عنه والانحراف عن تعاليمه في التجربة المتأخرة للمسلمين، جعلت من مجتمعهم مجتمعاً لا حياة فيه ولا حراك، ولا نور ولا هداية ولا استرشاد، وبالتالي فإعادة الحياة إليه والحركة إلى مفاصله والوعي إلى عقول أبنائه والهُدى والرشاد إلى مسيرته، يتطلب إحياءه في نفوسهم، وتصويب ممارساتهم على ضوئه، وتخليص ضمائرهم وعقولهم مما علق بها من رواسب الانحراف والابتداع، ومن آثار التشويه والممارسات الخاطئة[1].

ولا يكتفي مُطَهّري بمثل هذا البيان المُوجز في وصفه لحال المسلمين في الراهن، ولطبيعة واقعهم الذي يتخبَّطون فيه، بل يحاول أن يستعرض جزءاً من تفاصيل هذه الحالة وهذا الواقع. وهو إذا كان يدرك بوضوح أنَّ ابتعاد المسلمين عن مفاهيم دينهم واقع لا لبس فيها ولا غموض، ولا شك يعتريه أو تردد، نتيجة المعاينة المباشرة لممارساتهم، وإذا كان يعرف أنَّ هوةً باتت تفصل بين مفاهيم الإسلام في جميع مستوياتها وبين ما قامت عليه حياتهم وترسخ على أساسه اجتماعهم، فإنَّه وجد أنَّ من الضروري توضيح بعض ما تجسد عندهم في الوعي أو الممارسة من مفاهيم خاطئة تعاملوا معها على مدى الزمن ووجهوا حياتهم على أساسها كمفاهيم إسلاميّة أصيلة، وكمبادئ دينيّة راسخة،

---

(1) إحياء الفكر في الإسلام، م. س، 23 ـ 28.

وكمعتقدات صائبة وموثوقة. من ذلك بنظره مفهوم العمل الذي أكد الإسلام عليه، وأوضح مضامينه وأبعاده، وبيّن ما له من أثر في حياة الناس وفي مصيرهم، وربط بينه وبين مآلات الحراك البشري والسيرورة التاريخيّة للاجتماع؛ حيث قال القرآن: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَـٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: 39] وقال: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: 7 ـ 8]. بحيث راح يحرك فيهم رغبة الاعتماد على النفس، والإحساس بالمسؤولية، واستثمار الطاقات إلى أقصى حد، وتنظيم القدرات. وقد تلقّى ـ حسب مُطَهّري ـ الجيل الأوّل من المسلمين هذا المفهوم بأبعاده الحركيّة، فتغلغل في أعماقه فكرة ارتباط مصيره بعمله، وانبثقت في وجدانه ثقة عجيبة بالنفس، واندفع إلى ساحات العمل والجهاد والمُكابدة لا يهاب الصعاب ولا يخشى ما يعترضه من عقبات أو يقف في وجهه من مآزق. لكنّ مفهوم العمل تحول بمرور الزمن إلى مفهوم ميِّت، وداخلته معانٍ مشوهة، والتصقت به دلالات خاطئة، حتى راح المسلم يُؤمن بالصدفة والحظ، ويستهين بالعمل والجُهد. وتركت الأفكار الواقعية حول السعادة كما يراها الإسلام، باعتبارها نتاجاً للجهد والحركة والكفاح، مكانها لأفكار وهمية خيالية بعيدة عن الواقع والمنطق[1].

وقد بدأ انحراف مفهوم العمل عن دلالته القرآنية ـ حسب مُطَهّري ـ مُنذ ظهور فكرة الإرجاء على يد أُناس غارقين في أوحال الرذيلة، وتبنّتها السلطة السياسيّة التي راحت تفرق بين الإيمان والعمل، فتُعْلي من مكانة الأوّل، وتَستهينُ أو تُخفض من مكانة الثاني. وراحت هذه الفكرة تطغى

(1) إحياء الفكر في الإسلام، م.س.، ص29 ـ 31.

على عقول المسلمين بفعل الدعاية المنظمة والتوجيه الخاطئ، وبجهود رجال علم سخَّروا قدراتهم لمآرب السلطة وطموحاتها وأهدافها، ثم سرت في الأمة وهيمنت على وعيها سنين طويلة، وكان من نتائج ذلك أن اسْتكان المسلمون إلى الكسل والخمول والدَّعة، وتركوا العمل في كل أشكاله، وأهدروا بذلك أعظم طاقاتهم، وركنوا إلى الجمود والتحجر وطلب السلامة، فقلَّت فاعليتهم، وتراخى اندفاعهم، وَوَهَنَتْ قُوتهم، وبَهَتَتْ طموحاتهم[1].

ومن هذه المفاهيم الخاطئة التي تركت آثارها السلبية على المجتمع الإسلاميّ، مفهوم التوكل والزهد، فقد كان الأوّل مفهوماً أصيلاً في وعي المسلمين وفي ثقافتهم، واستثمروه كأفضل ما يكون الاستثمار، وانتفعوا به إلى أقصى حدٍّ، وكان مفهوماً حياً متدفقاً، يحث المسلمين على الاندفاع، ويدعوهم إلى مواجهة الصعاب، ويرفع من معنوياتهم، ويقوي ثقتهم بالله في ميدان العمل والفعل، ويَشحذُ عزيمتهم عندما يصيبها الوهن.... وكان القرآن يدفع المسلمين إلى التوكل في المواطن التي تحتاج إلى صبر وقوة عزيمة وثبات إرادة حيث قال: ﴿وَلَنَصۡبِرَنَّ عَلَىٰ مَآ ءَاذَيۡتُمُونَاۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلۡيَتَوَكَّلِ ٱلۡمُتَوَكِّلُونَ﴾ [إبراهيم: 12]. وحيث قال: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّجۡوَىٰ مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ لِيَحۡزُنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَيۡسَ بِضَآرِّهِمۡ شَيۡـًٔا إِلَّا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلۡيَتَوَكَّلِ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ﴾ [المجادلة: 10]. لكنّ هذا المفهوم انحرف في التجربة الإسلاميّة، وفي وعي المسلمين، إلى تواكل عن العمل، وتقاعس عن الاندفاع، واستكانة وهزيمة نفسيّة.

ومن المفاهيم الخاطئة كذلك ـ مفهوم الزُّهد الذي كان يعني ترك

---

(1) إحياء الفكر في الإسلام، م. س.، ص32 ـ 33.

الإنسان لما يرغب فيه رغبة طبيعية، ولقد شكَّل في صميمه ضامناً أخلاقياً يمنع المسلم من استغلال قوته لاستباحة حقوق الناس وما يملكون، وللحصول على منافع ومآرب تُشبع عنده رغبة التملك والاستئثار والهيمنة، وقيمة ترتقي به إلى حدود الإحساس بالمسؤولية تُجاه الآخر وحاجاته، والصمود أمام الخسارة عن فقدان ما يرغب به، أو يُبعد عنه لوثة الانبهار، والوقوع في الأسر عندما تنفتح أمامه كنوز الدنيا.

والذي يتمتَّع بمثل هذه المَلكة، هو في الواقع إنسان قادر على تغيير قوته في سبيل الصالح العام، وقدراته في طريق تحمل مسؤولياته تجاه الحياة والمجتمع، من غير استغلال لها في إشباع مطامعه وأهوائه. لكنّ هذا المفهوم تحوّل للأسف في الممارسة والوعي كليهما إلى مفهوم يُزهِّد في العمل، ويُبعد المرء عن تحمل مسؤولياته، ويدفعه للانكفاء عن التأثير في حركة مجتمعه، ويُكبله في أسر الكسل والانزواء والخمول، مما ترك نتائج في حركة المسلمين لا تكاد تُمحى آثارها، أو تزول تداعياتها[1].

ولقد ترك انحراف مفهوم الزهد عن دلالاته السليمة أثره كذلك في جملة مفاهيم أخرى ركَّز الإسلام عليها ووجَّه نحوها، ثم اختفت من حياة المسلمين أو كادت... كالإيثار الذي يسمح للإنسان بأن يقدِّم مصالح المجتمع عامة ومصالح شركائه في العيش على مصالحه، فلا يستأثر ولا يحتكر، ولا يخص نفسه بما يحتاجه الآخرون مع قدرته على الاستغناء عنه[2].

---

(1) **إحياء الفكر في الإسلام**، م. س.، ص43.

(2) المصدر نفسه، ص44 ـ 45.

وكالمواساة التي تُحرك في الإنسان شعوراً مقدساً تجاه ما يعانيه غيره من صعوبات، أو يقع فيه من مآزق، أو يفتقده من حاجات، وكالتحرر والإنعتاق الذي يرفع الإنسان من حدود هواه، ومن مستوى غرائزه، إلى حدود الإرادة الفاعلة، والوعي الهادئ، والثبات والاستقامة[1]. ولم يقف تأثير انحراف دلالة مثل هذه المفاهيم عند مُطَهّري عند حدود الوعي الفردي، والتأثير العملي المباشر، بل لقد نشأت حولها تيّارات ومذاهب تدافع عنها وترسخها، واتجاهات دينيّة وفكريّة تروج لها وتدعو إليها. ولقد كانت آثار مثل هذه التيّارات والاتّجاهات مُدمرة، وفتاكة[2]، وهي وجدت لنفسها أرضية خصبة للانتشار والفعل، ومناخاً مُآتياً للعمل والممارسة، وقيّض لها أنصار مُتحمسون ومؤمنون منساقون مندفعون، ومتمذهبون متعصبون، وتعاظم شأنها حتى عزَّت مجابهتها، وقويت شوكتها حتى تعذر الوقوف في وجهها. ولقد كان مدخل ذلك كله أنها راحت تطرح نفسها وتُروج لمفاهيمها تحت عنوان الإصلاح[3]، الذي اكتسبت بسببه مشروعيتها في الوعي، وحضورها في الممارسة، ورسَّخت على أساسه جاذبيتها وإغراءها. ونماذج ذلك ـ حسب مُطَهّري ـ كثيرة في التاريخ الإسلاميّ ماضيه وحاضره، ويكاد لا يخلو زمن من حضورها وتأثيرها... كالشعوبية، والوهابية، والخوارج، والإخباريين، وكالأشعرية، وهي تُجسّد بنظره حركات رجعية مُميتة، وتيّارات متخلفة وانتهازية، تركت تأثيرها الكبير في مسار الأمة تراجعاً ومطرداً، وتخلفاً في جميع المستويات.

---

(1) **إحياء الفكر في الإسلام**، م. س. ، ص45.

(2) مُطَهّري، **الحركات الإسلامية في القرن الأخير**، ص17 ـ 18.

(3) المصدر نفسه، ص8 ـ 10؛ **الإسلام ومتطلبات العصر**، ص63 ـ 64؛ **ومقالات حول الثورة الإسلامية**، ص81 ـ 103.

ثانياً: الإحياء والتَّجديد. . . الطرائقُ والأدوات

ليس الإحياء بحسب مُطَهّري استعادة جامدة لتراث الإسلام المتراكم في مدى عُقود، ولا التقليد الأعمى لتجربة السلف في الفكر وفي العمل، ولا هو استرجاع مَكْرور لأحكامه وتعاليمه التي تمّ تقنينها في مجاميع كانت تُؤصِّل على الوقائع الماضية وتنزِّل على أحداث زمانها. مثل هذا الإحياء هو جُمود أو ما يشبهه، وتحجر وتقوقع وانزواء واعتزال، وهو ابتعاد عن الحياة ورُكون إلى الاستكانة، ومثله لا يقود إلى نهوض ولا يُنتج تقدماً ولا رُقياً، وهو ليس قابلاً لأن يكون ركيزة لعودة الإسلام حياً فعالاً في نفوس بنيه، ذلك أنَّ الزمن تغيّر، وتبدَّلت متطلباته ومُقتضياته، وهو يُلح على بَنيه بأسئلة ضاغطة، ويفرض عليهم أوضاعاً معقدة وظروفاً مستجدة حادثة، تستدعي إعادة تبصُّره على ضوئها، ووعيه مستجيباً لها، ناظراً إليها، مُجيباً على ما تُحركه من هواجس واستفسارات، وإعادة فهمه منسجماً مع حراكها وسيرورتها وتدفقها. والإسلام حسب مُطَهّري مرن غاية المرونة، مع ثبات في مبادئه وأصوله وتشريعاته[1]، مُتحركٌ غاية الحركة، مع استقرار في قوانينه وقواعده وأسسه، يستجيب لدواعي الزمان ونوازله في سِعة أفق ووضوح رُؤية وشمول منهج.

ثمة إذن عاملان يحكمان فعل الإحياء، أو يستوجبانهما، الأوّل: الإيمان بفاعليّة الإسلام وطاقاته على الاستجابة لكل طارئ، ومرونة تشريعاته ومبادئه، التي تكفل له مواكبة المستجدات. والثاني: الإيمان بالتغيُّر الذي يَطال المجتمعات، والتبدل والتعقيد اللذان يصيبان أوضاعها، وبالمتطلبات الحادثة التي تفرض إيقاعها على المجتمع

---

(1) **الإسلام ومتطلبات العصر**، م. س، ص14 وص15.

والإنسان[1]. والإخلال بواحد من هذين المبدأين يُخل بحركة الإحياء نفسها ويُفرغها من مضمونها، ويقضي على المرجو منها. بل يقود إلى ضده، وينقلب إلى نقيضه. فلا نجاح للإحياء إلا بقيام هاتين القناعتين وترسخهما. ولأنَّ كثيراً من أولئك الذي حملوا لواء المعارف الإسلاميّة، وتفرغوا لاستيعابها وفهمها والاختصاص بها، وتمرسوا بمضامينها، كانوا يفتقدون واحداً منهما، بمعنى أنهم كانوا يعتقدون بأنَّ الإسلام ثابت لا يتغير لا في مضمونه، ولا في آليات تطبيقه، ولا في وسائل فهمه[2]، أو اعتقدوا بأنَّ الزمن هو الزمن الذي لا تغير فيه ولا تبدل، ولا حركة ولا سيرورة، وأنَّ أحداثه الحاضرة هي تكرار متتابع لأحداثه الماضية، فإنهم لم يستطيعوا أن يساهموا مساهمة حية فاعلة في إحياء بعث الإسلام في الراهن، وبث مفاهيمه في وعي الناس، وإدخال تعاليمه في صميم الحياة وفي حراك المجتمع، وجَعْلِه أساساً يبنون عليه مصيرهم، ويُحددون من خلاله صورة مستقبلهم، ويقيمون عليه طموحاتهم[3].

ولأنَّ مُطَهّري يؤمن بهاتين القناعتين، فإنَّه اندفع من جهة في الدفاع عن قابلية الإسلام للتجدُّد بتجدد الزمان، وفي تأكيد مبدأ السيرورة

---

(1) يُلاحظ حول وضع الإحياء في مجابهة مع العصر: طه جابر العلواني، **إصلاح الفكر الإسلاميّ**، طهران: مؤسسة الأعراف، ص69.

(2) **الإسلام ومتطلبات العصر**، م.س، ص65.

(3) المصدر نفسه، ص15 ـ 16.

يُلاحظ تحول حركة النهوض العربي بعد عبده والأفغاني، إلى سلفية تطمح إلى الحفاظ على الهوية لا ممارسة النهوض: رضوان السيد، **سياسات الإسلام المعاصر**، ص7؛ والثنائيات ـ المصطلحات ـ الاتجاهات، في الفكر الإسلاميّ المعاصر، مجلة قضايا إسلاميّة معاصرة، عدد 26، ص62 ـ 64، شتاء 2004م؛ وحسن حنفي، «**دراسات فلسفية**»، في الفكر الإسلاميّ المعاصر، بيروت: دار التنوير، 1995م، ص159 ـ 162؛ وعبد الجبار الرفاعي، **محمد عبده ومحمد إقبال**، ص230.

والتغير في الاجتماع والتاريخ، مقيماً ذلك على تأكيد مبدأ الاجتهاد[1] كوسيلة للفهم والتبصر والوعي، وإعادة التعمق في دلالات الشريعة وآفاقها وأبعادها ضمن ثوابتها الراسخة وركائزها الكلية وقوانينها العامة الشاملة، وكمبدأ يقوم بوظيفتين: الأولى، إعادة اكتشاف ما لم يُكتشف، أو استثمار ما لم يُستثمر، أو الانتفاع بما لم ينتفع به من تقاليد الإسلام المعرفيّة والقانونية. والثانية، تقويم ممارسة الفهم والاستيعاب وتطوير أدواتهما وآلياتهما والمناهج التي تحكمهما وتوجههما على ضوء تطوّر المعرفة البشريّة بآليات الفهم والاستيعاب، وتفتح قدرات العقل على وسائل تبصُّر وتأمل لم يكن يملك الماضون مفاتيحها، ولا وعي فوائدها ولا طبيعة نتائجها وآثارها، ولا وظائفها وما تؤديه وتنجزه.

1 ـ الاجتهاد وضرورته

والإسلام نفسه حسب مُطَهّري فتح الأُفق باتجاه ذلك وأرشد إليه وبصَّر به، حين أطلق العنان لطاقات الاجتهاد والتأمل والنظر، ورغَّب، بل حَثَّ، على البحث الدائم عن ما يحتويه النص الديني من أبعاد ودلالات كامنة ومستترة، لا تكشف عن نفسها إلا على ضوء فعل تعقل مُتبصر، يتوسل كل آلة ويستعمل كل وسيلة ويلجأ إلى كل طريقة تكفلها عموميات الشريعة وتؤكد عليها، في نصوصها تارة ومن خلال مقاصدها الكلية تارة أخرى[2]. ولقد صنع ذلك أسلافنا حين كانوا في أوج

---

(1) ويُلاحظ فهم معاصر للاجتهاد عند: يوسف القرضاوي، **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، الكويت: دار القلم، 1996م، ص114 ـ 133.

(2) **الاجتهاد في الإسلام**، تر: جعفر الخليل، طهران: مؤسسة البعثة، د.ت، ص7؛ ويُقارن: عبد الكريم سروش، **سنت وسكولاريسم**، طهران: مؤسسة فرهنك صراط، 1382ش، ص27 ـ 28.

ازدهارهم، وفي أعلى مراتب مدنيتهم، غير مُتهيبين ولا مُرتابين، وواثقين من قدرة الإسلام على استيعاب تراث الأمم وانجازاتها في العلم والمعرفة، ناقدين مُنتفعين، ومؤسسين متجاوزين.

فالاجتهاد إذن ـ حسب مُطَهّري ـ هو آلة الإحياء التي تسمح للإنسان أن يُعيد مَوْضَعة الدين، في جملة ما ينطوي عليه، في مسار الحياة، ويجذبه إلى حركتها، ويحركه باتجاهها، ويدفعه في خضم مساراتها، صعوداً وهبوطاً، ارتفاعاً أو انخفاضاً، تراجعاً أو تقدماً، وهو الذي يُعيد إلى الإسلام ومفاهيمه بريقهما المتجدد، وقدرتهما على الاستجابة الراسخة والفاعلة لوقائع العالم والتاريخ. ولأجل ذلك عرِّف الاجتهاد بأنه رؤية عميقة في أمور الدين ونظر مُتبصر في شريعته، واستلهام دؤوب مُتأنٍّ لقوانينه. أو هو بذل الوسع والطاقة والجهد لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية التي هي القرآن والسنة[1].

والاجتهاد هذا حسب مُطَهّري نوعان: مذموم، وهو الاجتهاد المتحرر الذي يُطلق العنان للفكر بلا سند يعضده أو دليل يؤيده أو حُجة تدعمه، من كتاب أو سُنة أو عقل بديهي، ومحمود وهو الذي يؤسس لخطواته على ما ذكرناه من ركائز وأسس. ويقابله تقليدان، واحد مذموم وآخر ممدوح، والأوّل، هو التقليد الأعمى من غير بصيرة أو تدبر، أو التسليم المطلق من غير وعي، إتباعاً للمحيط أو العادات أو التقاليد، أو للراسخ من المعتقدات والرؤى والتصورات، ولقد ذمّه القرآن في مواطن كثيرة منها قوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ [الزخرف: 23][2].

(1) **الاجتهاد في الإسلام**، م. س. ، ص11؛ **والإسلام ومتطلبات العصر**، ص33.
(2) المصدر نفسه، ص20 و22 ـ 23.

أما المحمود فهو الذي يُجسِّد رجوع الجاهل بالشريعة إلى العالم بها مقروناً بوعي لمضامينه ولمآلاته ولمنافعه[1]. هذا بالنسبة لما يتَّصل بالاجتهاد نفسه ـ بما هو فعل تبصُّر ـ وبشرط مشروعيته.

أما في ما يتَّصل بالمجتهد[2]، فيفترض مُطَهّري أنَّه شخص ينبغي أن يملك الأهلية الكافية للنظر في الإسلام، في عقيدته وشريعته، والقدرة الراسخة على استيعاب مضامينه، والممارسة الحية لاستنطاق أبعاده، ومعرفة واسعة بعلوم الإسلام، وبما أنتجه مفكّروه وفقهاؤه. وأن يجمع إلى ذلك إدراكاً واضحاً لمشكلات المجتمع وإحاطة بأبعاد أسئلته وتبصُّراً حميماً بحراكه؛ لأنَّ مثل هذه الأمور تنعكس في طبيعة رؤيته للإسلام وفهمه له؛ إذ فرق كبير بين فقيه ـ مثلاً ـ لا يعرف من عالمه ومجريات أحداثه إلا القليل، وفقيه بصير بها، خبير بتجارب الأمم، مُطلع على ثقافات الشعوب وتقاليدها، وتيّارات الفكر والمعرفة التي يضطرب بها أُفق العالم من حوله، مع أنَّ كليهما يحاول استخراج الأحكام من أدلتها، ويُمارس عملية فهم لمضامينها، ويجتهد في ذلك غاية اجتهاده، ويَبذل طاقته ووسعه[3].

فالمنظورات الفكريّة لكل فقيه ورؤيته للعالم وفهمه لأحداثه تؤثّر في وجهات نظره، وكثير من موضوعات الأحكام التي يُؤثر استيعابها وفهمها في عمل الفقيه متجددة ومتغيرة، وقد لا تجد لها في الكتاب والسنة نصاً صريحاً يُحدد حكمها، مما يدفع الفقيه إلى تحديده عبر

---

(1) **الاجتهاد في الإسلام**، م. س، ص27.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص28.

تلمُّسه القوانين العامة للتشريع، والمبادئ الكلية التي يقوم عليها، والمقاصد الشاملة التي تحركه. فمثل هذه الموضوعات إن لم تُعلم ولم يُحط بأبعادها، ولم تُدرك تغيراتها التي تطرأ عليها وتصيبها، فيكف يتسنَّى للفقيه حينها أن يُحدد حكمها الشرعي، أو أن يبين موقف الدين منها إيجاباً أو سلباً؟[1].

ويقترح مُطَهّري من أجل تسهيل الأمور على الفقهاء، وإطلاق العنان لفعل اجتهاد عصري وفاعل... أن يقسم التشريع إلى أقسام مُتعددة متخصصة، ويَعْهَدَ إلى كل فقيه يملك أهلية الاجتهاد ويُحيط بأبعاد الشريعة في كل جوانبها، أن ينعطف على مجال من مجالاتها متفرغاً له متخصصاً فيه متبحراً في تفاصيله... فتكون الآثار التي يُنتجها مثل هذا التوزيع للطاقات أكثر نفعاً وأعظم أثراً، ويسمح للفقه أن يُحيط بكل المستجدات، ويساعده على أن يتكامل وينمو ليواكب ما يطرأ من أحداث ووقائع، ويجعله أكثر مسايرة للنوازل، ويسمح بالإبداع والابتكار والتجديد[2].

والذي دفع مُطَهّري إلى مثل هذا الاقتراح هو أنَّ آفاق الحياة وأبعادها تتوسع باضطراد، ومشكلاتها تتعقد باستمرار، وأنَّ حاجات الإنسان في تزايد مستمر، ومعارفه في تضخم وازدياد متسارع، ما يجعل عمل الفقيه الباحث في الشريعة عن أحكام لكل ذلك، عملاً محفوفاً بكثير من الصعوبات، وقد لا تسمح له إمكاناته بمواكبته أو تخطِّيه.

---

(1) **الاجتهاد في الإسلام**، م. س.، ص29

(2) المصدر نفسه، ص30.

ثم إنَّ العلوم في توسع مُستمر ـ يعني علوم الإسلام ـ وهي تتكامل بفعل المُراكمة عبر الزمن، ونتيجة جهود يردف بعضها بعضاً، مما يجعل الإحاطة بها، من خلال فرد، أمراً يُشبه المستحيل. والذي يدل على مثل هذا التكامل للعلوم، التجربة والمعاينة، فتراث الفقه الإسلاميّ مثلاً بدأ بسيطاً، محدوداً، يُناسب ظروف الحياة وأوضاعها والمشكلات التي كانت تنشأ عنها، ثم لما تطوّر الزمن وتوسعت آفاقه توسع الفقه معه، وتعقَّد مواكباً تعقد الزمن، مُسايراً تعاظم مشكلاته. ولم يكن من المتصور فيما مضى أن يبلغ هذا التوسع في قضايا الإنسان المدى الذي بلغه، دافعاً بالفقه إلى حدود من التوسع لم تكن معهودة، والذي يجري على الفقه يجري على ما يحفه من علوم ومعارف، سواء ما يتَّصل بالفروع أم بالأصول، بالفكر أم بالنظر[1].

ويقترح مُطَهّري كذلك تصوراً يراه نافعاً مفيداً في دائرة الاجتهاد الديني، وهو التعاون الفكري بين الاختصاصات المتنوعة في فروع علم واحد، ذلك أنه لم يعد لفكر الفرد في عصرنا قيمة تذكر، وهو ـ بنظره ـ لا يوصل إلى نتيجة مُرضية. وتبادل النظر بين متخصصين متنوعين في فرع من فروع العلم يسمح لهم بوضع عُصارة فكرهم ونتاج عقولهم تحت تصرف أقرانهم، مما يسمح بالتعرف على وجهات نظر مختلفة وخبرات متنوعة وطاقات موزعة، ثم إثرائها بالنقاش، وتقريبها إلى الفهم بالمداولة والحوار، لتصبح أقرب ما يكون إلى الصواب، وأنفع للناس حينما يلجأون إليها، وأكثر انسجاماً مع الواقع والحقيقة.

---

(1) الاجتهاد في الإسلام، م.س، ص31.

لكن ما يأسف له مُطَهّري ـ لكنّه يرجوه ـ أنَّ كلا هذين الأمرين لم يتحققا، وذلك ـ كما سيأتي ـ عامل مُعيق للإحياء والتجديد، وعقبة في طريقهما يجب تذليلها وتخطيها، ليؤتي فعل الإصلاح ثماره، وليحقق غرضه وهدفه. وليس هناك بنظره طريق آخر غير هذا الطريق يسمح للفقه بأن يتحرر من موروثاته، ويُطلق له العنان للتطوّر والتكامل، ويفتح له الطريق إلى المجتمع، متجسداً في الوعي حاضراً في العمل[1].

وإذا كان عدم الإدراك الكافي لمتطلبات العصر، مُضرّاً إلى أبعد الحدود بفعل الاجتهاد الذي يؤمن به مُطَهّري ويدعو إليه، فإنَّ الإفراط في الاندفاع نحو اجتهاد متحرر يوازيه في ضرره إن لم يتفوق عليه، وكثيرون من دعاة التجديد والإصلاح لجأوا إليه ومارسوه، وهم كانوا ضحية التباسين: الأوّل، التباس الاجتهاد في عقولهم؛ إذ حسبوه فعل تخطٍ شامل للموروث وإعادة فهم مُتحرر من الماضي لأصول الإسلام وتشريعاته، لتستجيب لرؤى العصر وتصوراته[2]. والثاني، التباس معنى مقتضيات العصر ومتطلباته مفترضين كل جديد صائباً، وكل حادث منسجماً مع الحق، ولم يميزوا فيه بين الجوهر الموافق لمقتضيات الطبيعة البشريّة والفطرة، وبين المظهر الخاوي والشكل المزيف[3]. يقول معبراً عن ذلك: «بعض آخر من الذين لديهم اهتمام بقضايا العصر ويفكرون في آفاق المستقبل يُفرطون بسخاء وكرم بالإسلام، فهم يتخذون من متطلبات الزمان والروح العصرية السائدة في عصرهم

(1) **الاجتهاد في الإسلام**، م. س.، ص32 ـ 33.

(2) لاحظ: محمد البهي، **الفكر الإسلامي الحديث**، ص4؛ وعمر فروخ، **التجديد في المسلمين**، ص12 ـ 23؛ وطه العلواني، **إصلاح الفكر الإسلامي**، ص69.

(3) محمد عمارة، **الإسلام بين التنوير والتزوير**، مواضع متفرقة.

معياراً للإسلام نفسه. على سبيل المثال هم يرون أن لا ضرورة للصِّداق (مهر المرأة)، لأنه يتنافى مع روح العصر، وتعدُّد الزوجات هو من ذكريات عهد العبودية ومخلفاته، وهكذا الحجاب. . . إلخ. وبما أن الإسلام هو دين العقل والاجتهاد، فإنَّ الاجتهاد يسمح لنا بإلقاء هذه الأحكام»[1].

ويعبر عن طبيعة هذا النزوع وحقيقته فيقول: «على أية حال، فإنّ النزعة التجديديّة المفرطة هي في الحقيقة تعبير عن حشر ما ليس من الإسلام بالإسلام، وإفراغ للإسلام من مضمونه الحقيقي وجوهره، بغرض إضفاء طابع العصرية عليه، وجعله يتناسب ومتطلبات الزمان، وهذه النزعة التجديديّة المفرطة آفة ومرض يُهددان النهضة. . .»[2].

وقد يفتح لنا هذا النَّمط من الفهم باباً واسعاً على عنصر ثالث من عناصر الاجتهاد تمّ إغفاله عند تحديد مفهومه أو في الممارسة، هو عنصر الواقع ـ الذي أشار إليه مُطَهّري إشارات معبرة عندما تحدث عن حياة المجتمع وموته ـ ولقد كان هذا العنصر يُلقي بظلاله على نمط الاجتهاد في أحيان كذلك فيتم تارة التعالي عليه وتجاوزه وعدم أخذه بعين الاعتبار ليصبح الفقه المتكفل لبيان أحكام الواقع فقهاً مجرداً بعيداً عن الواقع لا يملك قدرة الاستجابة له، أو يتم من جانب آخر التعامل معه لا للاستجابة له أو تغييره وإنَّما لتفسيره وتبريره. ولقد كان يحدث هذا في مجالات السلطة وممارساتها في الأعم الأغلب، ويحصل الآن

---

(1) **مُطَهري وروشنفكران**، طهران: صدرا، ص98.

(2) **الحركات الإسلاميّة في القرن الأخير**، ص92. وسيأتي الحديث عنها عند الحديث عن عقبات الإحياء.

مع مستجدات طاغية ومُهيمنة على العقول، جارفة للنفوس، محركة للأهواء والرغائب. ومُطَهّري إنَّما يؤكد على هذا العنصر بعيداً عن كلا هاتين الممارستين، فهو يدعو إلى أخذ الواقع بعين الاعتبار، لا للابتعاد عنه وتجاوزه وتخطيه، مع ما يحفل به من أسئلة وهواجس، ومع ما يضطرب به من حراك وتوتر، ولا للانغماس فيه والاندفاع في إثر حراكه، مع تبرير وقائعه وأحداثه، وإسقاط مفاهيم الدين على تجاربه ونوازله. بل لفهمه وترشيده، ومحاولة إدارته بنجاح وكفاءة، واستثماره بوعي واستيعاب، والاستفادة منه في محاولة لوضع فقه متجاوز لإطار النظريّة، إلى حدود إطار الممارسة والعمل، ومتعالٍ على التمام والاكتمال، ليلامس حدود الانفتاح والحركة والاستيعاب[1]، وليصبح فقهاً للواقع، يُدير الحياة وفق أولوياتها، أعني فقه أولويات وفقه إدارة، فقه تخطيط وفقه تأصيل، فقه نظريّة وفقه تطبيق وممارسة، يأخذ بعين الاعتبار أنَّ الدين لم يُحدد صيغاً نهائية لأنماط العيش وأشكال ممارسة الحياة، وإنَّما وضع ضوابط عامة ومؤشرات كلية، لحمايتها من الانزلاق، إلى جانب تدخلات محدودة هنا وهناك، وترك الأشكال التطبيقية للممارسة الدينيّة أمراً مفتوحاً على الزمان والمكان. ويتبدَّى ذلك في كثير من المفاهيم الدينيّة التي لا يظهر لها شكل تطبيق واحد محدود وصارم. فكثرة الضحك مثلاً مكروهة بالاتفاق؛ لكن من الذي يحدد طبيعة هذه الكثرة ومقدارها؟ واحترام الكبار أمرٌ حسن؛ لكن من الذي يُحدد شكل الاحترام مع تعدد أشكاله بتعدد الأعراف والتقاليد والعادات، وباختلاف المجتمعات والأمم والشعوب؟ فالعُرف والواقع

(1) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، بيروت: دار التعارف، 1987، ص392 ـ 399.

هما اللذان يُحددان في كثير من الأحيان شكل تطبيق مفهوم من المفاهيم الدينيّة من غير حرج أو وَجَل، ومن غير أن يُخِلَّ بطبيعة المفهوم في مستوى المضمون والدلالة وفي مستوى امتلاء معناه. ومثل هذا الفصل بين المفهوم وأشكال تطبيقه يحرر المفهوم من جهة ويجعله أكثر حيوية ومرونة، ويخلصه من الممارسات الماضية التي كانت تفرضها في العموم أعراف أهلها وعاداتهم وتقاليدهم، والتي تختلف عن أعرافنا وتقاليدنا. وأبرز مثال على ذلك مفهوم السَّتر الذي ارتبط بممارسات تاريخيّة تتصل بشكل الملبس ونوعه، فحصل الاستئناس بشكل الممارسة التاريخيّة، حتّى تكاد تطغى على المفهوم فتدخل في تفسيره، مع أنَّ الدين حدّد مفهوم السَّتر وشروطه وضوابطه، من غير أن يتدخل في شكله، وترك ذلك للناس حسب أعرافها وعاداتها. ومسؤولية ذلك جزء من مهمة الفقهاء، وجزء لا يتجزأ من فعل الاجتهاد كما يطمح إليه مُطَهّري ويرغب فيه[1].

ولأنَّ مُطَهّري يطمح إلى إعادة إحياء الاجتهاد الفاعل المستند إلى الإسلام وإلى ثبات مبادئه من جهة، والمستجيب لمتطلبات الزمان من جهة أخرى، فإنَّه وجد أنَّ من الضروري الانعطاف إلى تحليل طبيعة هذه المقتضيات وما الذي يُشكل منها، داعياً لإنجاز مواءمة بينه وبين الشريعة، ودافعاً لاستيعاب الشريعة له، في خضم اختلاط الأصيل بالعارض والجوهر بالقشور، وفي ظل حداثة تندفع من خلالها الطاقات والقدرات والحاجات على غير هدىً، ويُطلق فيها العنان للرغائب

---

(1) يلاحظ: حيدر حب الله، «التجديد في الدين»، ورقة مقدمة إلى ندوة حول التجديد الديني، في المركز الإسلاميّ الثقافيّ بيروت، 10 ـ 10 ـ 2008، ص26، (غير منشورة).

والغرائز والتهويمات. وقد خصص لذلك كتاباً بمفرده تحت عنوان: «الإسلام ومتطلبات العصر». وتحليل مضامينه يُتمم بنظرنا رؤية مُطَهّري لطبيعة الاجتهاد الذي هو الوسيلة الكفيلة لإعادة الإسلام إلى مستوى الحياة، في كل أبعادها، فاعلاً في كل تفاصيلها مستجيباً لحاجاتها.

2 ـ الاجتهاد ومُتطلبات الزمان

يَعجُّ العالم الحديث ـ حسب مُطَهّري ـ بظروف حادثة ومُستجدة، وبتطوّرات كثيرة معقدة، وهو يفرض على إنسانه متطلبات وحاجات لم تكن تُثيرها الأزمان السابقة أو تتطلبها، أو تحركها في وعيه وفي عقله، في شعوره وفي وجدانه، بعضها فرضه التطوّر العلمي والصناعي، وبعضها أفرزه الحِراك الاجتماعي والسياسيّ، وثالث سبَّبته قطيعة الفكر والاعتقاد مع المسيحية الرسمية في أوروبا. وعلى المسلم في خِضَمِ هذا العالم أن يعرف ليس فقط الإسلام معرفة صحيحة، في فلسفته الاجتماعيّة وعقيدته الإلهية ونظامه الفكري والحقوقيّ، ليكون على بينة من أمره، وليتجنب الأخطار، وليرسم طريقه بثبات واستقامة، إنَّما عليه كذلك أن يعرف بصورة جيدة وواضحة إشكاليات العصر وتطوّراته وأوضاعه، ونتاجاته المعرفيّة وحراكه، وتحولاته وتعقد أسئلته[1].

ونحن نعرف أنَّ كثيراً من هذه الأوضاع هو وليد تجربة الإنسان، وابن إرادته، وثمرة طاقاته وقدراته، ونتاج خلاقيّته وإبداعه. فلقد قادته التجارب والبحث الدائب لإشباع حاجاته الأساسيّة الطبيعيّة والفطريّة إلى خلق ما يساعده على ذلك، ويُمكنه من القيام به على أكمل وجه وأفضله

---

(1) **الإسلام ومتطلبات العصر**، م. س، ص14.

وأيسره، فابتكر النُّظم، ووضع القوانين، وشكل المؤسسات، واخترع الآلات، التي تقرب له البعيد، وتُيَسِّر له العسير، وتُهوِّن عليه الصعب، وتُسهِّل عليه بلوغ أمانيه بلا عناء يتكلفه أو بعناءٍ قليل، وبلا مَشقّة يتجشمها أو باليسير منها. حتى استوت حاله الآن على غير ما كانت عليه في ما مضى، وفرض كل ذلك إيقاعاً مختلفاً لحياته، وأسلوباً متميزاً لعيشه، وطريقة حديثة في إنجاز وجوده، في سلوكه وفكره، في مشاعره وأحاسيسه، في طموحاته وأهدافه، في نمط تفكيره وأسلوب إدراكه ورؤيته لمكانته ومصيره.

والإسلام ـ حسب مُطَهّري ـ ما جاء ليعطِّل الطاقات البشريّة، ولا ليسدَّ آفاق الاجتماع ويمنع حراكه، فيقف بذلك حائلاً دون انطلاقته وسيرورته، وحاجزاً أمام تفتُّق إمكاناته وظهورها. ولا هو كذلك أرغم المسلمين على العيش في دوامة من المراوحة الرتيبة، والسكون المقيم، بل دفعهم دفعاً إلى الحركة والنشاط والعمل، ورغبهم في البحث والكشف والابتكار، وحبَّب إليهم الإنتاج والخلق، وفتح لهم فضاء المستقبل يرسمون معالمه على ضوء حاجاتهم ومقاصدهم وغاياتهم، ووضع لهم الأسس التي تكفل لهم نجاح خطواتهم في الفكر وفي العمل، في التخطيط وفي التنفيذ، وأثبت أنه قادرٌ على الأخذ بيدهم إلى الأمام إن هم أخلصوا لما وضعه لهم من مبادئ وأسس، وقرره من شرائع وأساليب تنظيم، مراعياً في ذلك تجدّد حاجاتهم، وتوسع آفاق حياتهم، وتعاظم الأعباء التي يولِّدها الزمن في طريق حراكه، والصعاب التي تضعها في طريقهم نوازله وأحداثه[1].

---

(1) **الإسلام ومتطلبات العصر**، م.س، ص50.

وإنَّه لمن غير الإنصاف ـ بحسبه ـ أن يدعي مُدع أنَّ الزمن في تطوّر، وأنَّ الإسلام في كل عصر هو على حالته التي كان عليها في أوّل أمره، كما يدعي «غوستاف لوبون»[1]، مما يستدعي أن يترك المسلمون دينهم جانباً إذا أرادوا اللحاق بالعصر، ومسايرة تطوّرات الحياة. لأنَّ التمسك بتعاليمه ومبادئه يُعيق ذلك ويُعطله، ويبقيهم في دائرة التخلّف والانحطاط والعجز، التي بسطت تأثيرها عليهم قروناً طويلة[2].

ولقد انساق الكثير من المسلمين في إثر هذه الدعوات، مُقتنعين بضرورة أن نتخلى عن جُملة كبيرة من تقاليدنا الدينيّة واعتقاداتنا، وعن أنظمة وتشريعات ومبادئ ظنوا أنها تتنافى مع روح العصر وعاداته وأعرافه ومفاهيمه وتصوراته وأشكال سلوكه، ولقد رسَّخ ذلك في أذهانهم أمران: الأوّل، عدم اطلاعهم الكافي على معارف الإسلام وقيمه، وجهلهم بأسسه وقواعده، وقلة تبصرهم في غاياته ومقاصده. والثاني، هو عدم التمييز فيما هو جديد حادث، بين مظاهر الرقي والتقدم والمدنية التي بلغها الإنسان بعقله، وتأسيساً على تجاربه في نجاحها وإخفاقها، والتي تُشكل إنجازات عظيمة في خدمة البشريّة وحاجاتها الطبيعية، المادّية والمعنويّة، وبين مظاهر الانحلال والضياع، وأشكال الانحراف والتخلّف، وأنواع الاضطراب والفوضى، التي ولَّدها اندفاع الإنسان المتحرر من أية قيم أو ضوابط أو أهداف، والانطلاق غير المحسوب والمنظم للقدرات والطاقات والغرائز والأهواء، ولطموح الكسب وتحقيق المصالح بالاستخدام المشوه للقوة وللمعرفة[3].

---

(1) **الإسلام ومتطلبات العصر**، ص50.

(2) المصدر نفسه، ص14.

(3) المصدر نفسه.

فافترض هؤلاء أنَّ كل هذه المظاهر هي مظاهر تقدم ورُقي، وأشكال مدنية وحضارة ينبغي استلهامها والأخذ بها وتقليدها لنبلغ ما بلغه غيرنا من قوة وسلطان، ومن نفوذ وهيمنة، ومن علم ومدنية، ومن نظام وتطوّر. ولما كان الإسلام ـ فيما يعتقدونه من صُورته عن جهل وسوء فهم ـ ثابتاً لا تغير فيه، وجامداً لا يملك قابلية مواكبة الحياة في تجددها وتطوّرها[1]، فلا بد إذن مع وجود مثل هذا التعارض بين الإسلام والحداثة، أن نقطع مع الإسلام، كما حدث في تجربة الغرب نفسه في بدايات نهضته، وأن نتخطى تعاليمه لنبقيه ذكرى في الشعور، ومعلماً من معالم الماضي البعيد، وصورة من صُور تطوّرنا في حقبة من مراحل تاريخنا، مندفعين إلى حداثة نرجوها من بابها السليم، ومن مدخلها المنطقي، واستناداً إلى أسبابها الطبيعية[2].

والواقع ـ حسب مُطَهّري ـ أنَّ الاطلاع الكافي على الإسلام يمكّننا من أن نميز فيه بين قوانين أساسية وسُنن كلية وقواعد عامة لها صفة الثبات والخلود، وبين صفة المرونة التي تتميّز بها تشريعاته بحكم طبيعته الحركيّة الفاعلة، والتي هي خاصية راسخة في نظامه التشريعيّ، تؤهله لتلبية الحاجات المستجدة في كل عصر، ولمواكبة النوازل بشكل يثير الإعجاب والدهشة، حتى عند أولئك الذين لا يؤمنون به ولا يعتقدون بقانونه، من الذين عرفوه في أصوله وفي جملة تراثه. ولقد كان هذا النظام يتوسع على الدوام بفعل الاجتهاد الراسخ والوعي العميق بمضامينه، مواكباً على مدى مساحة طويلة من الزمن توسع حضارة

---

(1) **الإسلام ومتطلبات العصر**، ص 15 ـ 16.

(2) المصدر نفسه، ص14 ـ 15.

الإسلام، رافداً إياها بحلول للمشكلات، وإجابات على الأسئلة، وبتشريعات لأحداثها الطارئة وتشعب ميادين اجتماعها وعلاقات رعاياها، فأدى هذا النظام دوره الخطير على أكمل وجه وأتم صورة دون تعثر أو تلكؤ أو انكفاء[1].

ولأنَّ الإسلام دين يناسب الفطرة، ويُحاكي الطبيعة البشريّة في أعمق حاجاتها، وينسجم مع سنن التاريخ وقوانين الاجتماع ونظام تقلبه وتطوّره، فلقد جاءت قوانينه الثابتة منسجمة مع كل ذلك، راسخة لا تزول إلا بزوال ما يقتضيها، وانعدام ما شُرعت لأجله، ووُضعت لمناسبته، وقُنِّنت تلبية لمقتضياته وأبعاده. وهي لا تتبدل بتبدل الزمن، ولا بتغير العصور، لأنَّها تتَّصل بحقائق أزلية في العالم وفي الإنسان، في النفس وفي الطبيعة، في الفرد وفي المجتمع... نعم يُصيب التغيير تلك الأحكام التفصيلية المتكفلة ببيان مواقف البشر حسب الظروف، وطبيعة السلوك المفترض تجاه أوضاع متحولة، وموضوعات متغيرة ووقائع متبدلة، مقامة على أساس الانسجام مع ما هو ثابت وراسخ من القوانين والقواعد والأصول، لتستوعب بذلك كل حراك التاريخ وسيرورته وتبدلاته العميقة وتحولاته[2].

ولقد كان مُطَهّري يُدرك أنَّ فكرة استجابة الإسلام لتغيرات الحياة لا تحتاج إلى كثير تأكيد، لوضوح معالمها في طبيعة تشريعات الإسلام عند من قرأه بُعمق وتدبر تعاليمه، ولأنّ التجربة التاريخيّة أكدتها بما لا يقبل

---

(1) الإسلام ومتطلبات العصر، ص15.

(2) المصدر نفسه، ص16 ـ 17؛ ويلاحظ: مُطَهّري، النبوة، تر: جواد علي كسار، طهران: مؤسسة أم القرى، 1420هـ، ص50 ـ 51.

الشك أو التردد، ولأنَّ الفقه في تطوّره وتعاظمه كان خير تجسيد لها في العمل والممارسة. لكنّه كان يُدرك من جانب آخر أنَّ التمييز في مظاهر التقدم والمدنية، وفي أشكال الحراك التاريخي للإنسان والمجتمع بين نافع وضار، وبين أصيل وعارض، ليس بهذا الوضوح، وهو لا يكاد يتبدَّى إلا بالانعطاف نحو دراسة معمقة لطبيعة الإنسان وحاجاته الأساسية، ولمقتضيات فطرته الأوّلية الثابتة وغريزته، ولقوانين التطوّر التاريخي وسُننه. ليتبدى الواقعي من مظاهر التغير، وليتميز الزَّبد عن الجوهر، ومظاهر الانحلال عن مظاهر التغير. والإنسان ـ بحسبه ـ اجتماعي بالطبع، وطبيعته تحثه وتحرضه على العيش في اجتماع منظم يكفل له تحقيق رغباته والحصول على حاجاته بالتساند والمشاركة، ولقد وفرت له طبيعته من الحرية والاختيار والإرادة والعقل ما يمكِّنه من تطوير وسائله، وأنظمته وقوانينه التي تكفل له حسن إشباعها، من أقرب الطرق وأسلمها، بخلاف باقي أنواع الحيوانات التي تتمتع بالعيش في جماعة؛ لكنّها راحت تدبر حاجاتها ضمن نظام ثابت لا حراك فيه ـ أو فيه منه القليل ـ لبلوغ أهدافها، والاستمرار في تأكيد وجودها، هو صنيعة الفطرة، ومقتضي الغريزة، ومُوجب الطبيعة[1].

والإنسان بالرغم من أنَّ فيه طبيعة لا تتبدَّل بتبدِّل الزمن وتغيُّر أوضاعه، وفطرة ثابتة لا تحول فيها ولا اختلاف ولا تفاوت، فإنَّه يملكُ قدرات على تطوير حياته والاندفاع بها نحو أشكالها الأكثر تقدماً، مستعملاً في ذلك طاقاته وإمكاناته في الخلق والابتكار والإبداع والفعل، وعقله في الموازنة بين النافع والضار من حصائل تجربته وحصاد مكابدته

(1) الإسلام ومتطلبات العصر، م.س، ص27.

وخلاصة تأمله وتفكيره. ولقد ألقت هذه الطبيعة على كتفيه مسؤولية تكامل ذاته، وترقِّي ملكاته، وارتفاع مستوى اجتماعه، وتطوير ما يخدم مصالحه وحاجاته، من الأنظمة والقوانين، في تناسب مع ما تقتضيه فطرته، أو يحقق أهداف وجوده، وينجز غاياته، ومن الوسائل ما يعينه على أن يوفر أكبر قدر ممكن من مصالحه في تناسب مع العقل، وانسجام مع الضمير والوجدان، محاولاً من خلالها التكيف مع بيئته ومحيطه، والاستجابة لدواعي الزمن، الانسجام مع تعقد علاقاته وأوضاعه[1]، فالحيوان خُلق وهو محكوم بسُنن تنظم حياته الاجتاعية وتُلبي حاجاته، وهو مُجبر على الخضوع لها. وهو ما يزال مُذْ وُجد يسير على نفس الوتيرة بلا أي تغيير، تفرض عليه طبيعته سلوكاً لا يتجاوزه، وتقيده غريزته إلى شكل حياة لا يعدوه ولا يتخطاه، من غير أن يكون له أدنى حرية على التغيير أو قدرة على التجاوز أو إرادة للتخطي[2]، أما الإنسان فقد مُنح ملكة العقل والتفكير، وأُعطي خاصية الإرادة وحرية الاختيّار، وأودعت فيه ملكات قابلة للاستثمار والاستغلال، وطاقات تتطلب دوماً سُبلاً تتحقق من خلالها، وطرقاً تُنجز بها ذاتها، وجعلت له خاصية الإبداع والخلق والابتكار مستندة إلى خيال خلاق مبتكر، طوّر من خلاله وسائله وأدواته، ونُظمه وتشريعاته، التي نظم بها حياته وحقق منافعه وأنجز مصالحه[3].

وعليه فالتجدد والتغير والتبدل التي تُصيب تجربة الإنسان، وتلحق اجتماعه في كل عصر، أمور طبيعية تتصل بطبيعة تكوينه، ونظام خلقه،

---

(1) **الإسلام ومتطلبات العصر**، ص27.
(2) المصدر نفسه، ص31 ـ 32.
(3) المصدر نفسه.

وجوهر فطرته، وهذه التغيرات تتَّصل كذلك بتجربة إرادته واختيّاره وقدراته وملكاته، مما حمّله على مدى الزمن مسؤولية فعله، في رُقيه وانحطاطه، وفي تقدمه وتراجعه، انطلاقاً من قدرته على تحديد مصيره، وانتخاب أوضاعه، وتأكيد خياراته، وطريقته في إدارة ما يملك وما ينطوي عليه وجوده من طاقات، وفي حُسن استثماره لقدراته وإمكاناته[1].

ولقد أكدت تجربة الإنسان مُذْ وُجد، أنَّه هو الذي يصنع تاريخه، وتجربته، وهو الذي يخلق أوضاعه، وأن تكوينه في ما يملكه من قرار حُر ومسؤولية، هو الذي تستند إليه في العمق مسارات حراكه في انحطاطه وتقهقره وترديه، وفي علوه وتقدمه وارتفاعه، في سلوكه وفعله، وفي فكره وتأمله، وفي نتاجه وصُنعه، وفي نظامه وقوانينه.

وعليه، فتطوّرات التاريخ الإنساني وحِراكه لم تكن على الدوام إيجابية مُشرقة، ولا في سياق متناغم من حسن الفعل والتدبير، ولا في تتابع متصاعد مستمر، فليس كل تغير أو تطوّر يصيب حياة الإنسان يخدم مصالحه، ويقوده في مسارات واضحة نحو نهاياته المحمودة، وغاياته الرفيعة، وآماله العظام. فسقطات الإنسان في مراحل تطوّره لا تُعد ولا تحصى، وإخفاقاته في مسار وجوده الاجتماعي لا تكاد تُنسى، وفظائع فعائله لا يكاد يُمحى أثرها، ولا فرق في ذلك بين ماضٍ بعيدٍ، وحاضرٍ قريب ما زالت مشاهده القاسية المظلمة ماثلة في الأذهان حتى في أكثر مجتمعاته رقياً في مستواها المادي، وتحضُّراً في مظاهر مدنيتها. وهي في مجموعها تشكل موضوع اعتبار فريد للمآلات المدمرة التي قد ينتهي

---

(1) **الإسلام ومتطلبات العصر**، ص33.

إليها حراك الإنسان وسيرورة التاريخ، والنهايات المظلمة التي يبلغها اندفاعه وفعله[1].

لكن ما المعيار الذي بواسطته يُمكن أن نُميز بين الصالح والطالح من الإنجازات، وبين المفيد والضار من التغير والتطوّر والتبدل؟

العقل ـ حسب مُطَهّري ـ هو الوسيلة التي ينبغي أن يستثمرها الإنسان لتمييز ذلك، لأنَّ بواسطته يستطيع تأمل تجاربه فيدرك بذلك أسباب انحرافه وجُذور تراجعه. ولقد يدلنا العقل بسهولة وبساطة ويُسر، ويرشدنا إلى أنَّ الإنسان استثمر على مدى الزمن قدراته وما أبدعه في سبيل خدمة أهداف تنافي طبيعته، وتتجاوز مقتضيات فطرته، ومن أجل غايات وهمية وآمال زائفة وطموحات مُتهورة، وإشباعاً لغرائز مُتفلتة ومندفعة وطاغية لم تجد في طريق انطلاقها عائقاً يحد منها، أو وازعاً يخفف من غلوائها، فكانت نتيجة ذلك الانهيار الشامل لتجارب، والدمار الكلي لأمم، والفناء المحقق لشعوب، والقهر المفيت لمجتمعات. ولقد قاد مثل ذلك في عصرنا إلى كوارث إنسانية مُفجعة، وحروب كونيّة مدمرة أتت في طريقها على كل إنجاز، ودمرت في ذروة اندفاعها كل مدنية وتقدم، وجرفت في لُجتها ما بناه الإنسان بكده ومكابدته في قرون متطاولة، وبذل في سبيله الكثير من الجُهد والعمل والكفاح[2].

إنَّ الكثير ممَّا يُشكل في الراهن علامة على قدرات الإنسان الخلاقة، كما هو الحال في التقانة والتصنيع، قد يصبح بلمحة بصر ونتيجة انحراف في سلوك الإنسان، وفي وعيه وبالاً على الإنسان نفسه،

---

(1) **الإسلام ومتطلبات العصر**، ص35.

(2) المصدر نفسه، ص36 ـ 37.

ووسيلة انتحار جَمْعي، وآلة فتك وتدمير، أو اضطهاد واستعباد وسيطرة، أو إخضاع وهيمنة واستئثار... ألا ينبغي أن يدفعنا ذلك إلى تأمل مسارات الإنسان خارج حدود مظاهر اجتماعه لنلقي الضوء قليلاً على طبيعة ما يُوجَّه عنده كل طاقاته وقدراته، ويُكوِّن ذاته، ويصنع وجوده؟[1].

إنَّ قيمة مظاهر التطوّر ـ حسب مُطَهّري ـ لا تكمن فقط في الشكل والصورة، بل في الجوهر والمضمون، أعني في استعمال البشر لها فيما فيه خيرهم[2]. وهذا معيار يمكن استخدامه للحكم على التطوّرات التي تصيب مجتمعاً من المجتمعات. فالتطوّر العلمي والتقني والتقدم في ابتكار الأدوات وصناعتها، والتفنن في أساليب العيش والحياة ووسائل الإشباع والإرضاء للغرائز والرغائب والأهواء ليس كافياً للحكم على مجتمع بالتطوّر، لأن التطوّر ليس هو ذلك وحده، إنَّما هو جماع ما ينجزه الإنسان في مُستوييه، أعني في مستوى الخلق والابتكار والصنع والتجديد، وفي مستوى حُسن استخدام ذلك في خدمة أهداف الإنسان المشروعة، ومقاصده الخيرة النافعة، وطموحاته الغنية الخصبة، المتوافقة مع حاجاته الطبيعية ورغائبه الواقعية، وآماله النيرة، ورجاءاته السامية الرفيعة، مما يكفل له بلوغ كماله، وتحقيق غاية وجوده[3]. وكم من مجتمع في التاريخ تمتَّع بإمكانات مادّية هائلة، وبتقدم لا مثيل له في الخلق والابتكار والصنع، وفي العلم والمعرفة، لكنّه كان يفتقد القيم

---

(1) **الإسلام ومتطلبات العصر**، ص38 ـ 39.

(2) المصدر نفسه، ص38.

(3) المصدر نفسه، ص40.

الموجَّهة، والمبادئ الإنسانية الأصيلة المحركة لفعله، والضابطة لإيقاع صيرورته، والكافلة لحسن استخدام طاقاته، والأخلاق والضمير اللذين يكفلان له وضع ذلك في خدمة مصالحه وخير بَنيه. فكان مصيره الدمار والتشتت، والخراب والاندثار، والتقهقر والتراجع، والتردِّي والانكسار[1].

هذا في ما يتَّصل بحركة تطوّر المجتمع بشكل مُطلق وبالمقياس الذي يحكم بواسطته على مظاهر التقدم والانحطاط، وبالجوهر الذي يشكل حقيقة الرقي والتمدن. أما عصرنا فينبغي أن يُفحص وحده على ضوء ذلك؛ لأنَّه هو الذي يعيننا الآن على وجه الدقة، وهو الذي يُحرّك فينا في الحاضر إشكاليّة التقدم والنهوض معطوفة على مبادئ الإسلام وتشريعاته، وهو الذي يُغرينا بمظاهر متنوعة مختلفة تتكشف كعلامات على رُقيه وتمدنه، وكآيات على إنجازاته وإبداعه، وكإشارات تكشف عن مضمون تحضره وتقدمه... ويُحرك فينا سؤال التراث والحداثة أو التقليد والتجديد، و الماضي والحاضر. فماذا يقول مُطَهّري في هذا الإطار؟

إنَّ إحدى خصائص الإسلام - حسب مُطَهّري - هي الاعتدال والوسطية، أكدت على ذلك التربية القرآنية ورسَّخته، فلا هو بالجامد الثابت المتحجر المتزمت، ولا هو المرن المتلون المتبدل بتبدل الزمان وتعاقب الأيام واختلاف الأوضاع. ولقد عرف الإنسان في التاريخ الإسلاميّ كلا هذين اللونين من المواقف، جسَّدت الأوّل تيّارات اتَّسمت بالجهل والجمود والتحجر، وتركت آثارها السلبية في حياة مجتمعاتها،

(1) الإسلام ومتطلبات العصر، ص41

وجسَّدت الثاني اتجاهات متحررة من كل قيد وضابط، مُطلقة العنان للأهواء والبدع وأشكال الانحراف المتنوعة، فتركت كذلك آثارها في حياة مجتمعاتها، وشوهت حركتها[1].

وفيما يتَّصل بمظاهر الحداثة والموقف منها، فمن المُمكن أن نجد كلا هذين الموقفين، أعني الموقف الجامد المتحجر المعاند الرافض لأي تغيير أو تطوّر أو تقدم، المنكفئ على تراث يتم تكراره باستمرار، وعلى تقاليد راسخة جامدة ومتعالية. والموقف المنجرف في إثر حضارة الغرب في كل مظاهرها في السلوك والعمل، وفي الفكر والاعتقاد. وكلا هذين الموقفين خاطئ ومُميت، ويتنافى مع وسطية الإسلام واعتداله، ومُرونته وحيويته، وتوازنه واستقامة مفاهيمه[2].

والمسلمون الآن مطالبون بتشخيص مسؤوليتهم في خضمِّ مواقف الجمود والتحجر، ومواقف الانحراف والتبعية العمياء والتفلُّت، وتحديد موقفهم من متطلبات العصر، وكيفية استجابة الإسلام لها، وهو موقف ينبغي أن يتَّسم بفضيلة الاعتدال والوسطية، وبالبُعد عن طَرَفَيْ الإفراط والتفريط[3].

ولمقتضيات الزمان حسب مُطَهّري معانٍ متعددة يستعمل هذا المصطلح فيها، فما هو الذي يتَّسم منها بالواقعية والأصالة، وما هي مقتضيات الزمان التي تُوجب على الإسلام أن يسايرها، ويحاول الانسجام معها باعتبارها شكلاً من أشكال التقدم الواقعي المنسجم مع

---

(1) **الإسلام ومتطلبات العصر**، ص81، وما بعدها، و57 وبعدها، وص151.

(2) المصدر نفسه، ص151.

(3) المصدر نفسه.

الفطرة، والمتَّسق مع طبيعة الحاجات البشريّة والمقاصد الإنسانية السامية والأهداف، من كل هذه المظاهر التي تتبدَّى أمام أعيننا في مشهد الغرب الحديث وفي حراكه؟

ـ أوّل هذه المعاني هو أنَّ الزمان في تطوّر، وأنَّ لكل مرحلة من مراحله حاجاتها الخاصة المختلفة عن حاجات المراحل السابقة المباينة لها، وهذا شيء نُدركه من خلال تماسنا مع الحياة، حيث نجد أنَّ لكل زمان متطلباته الخاصة التي تفرض على الإنسان السعي إلى إرضائها، والحاجات التي تدفعه إلى إشباعها، مع ما يتطلبه ذلك من تغير في القيم وأشكال السلوك، وأنماط الاعتقاد والفهم، وأساليب التنظيم والتقنين، والآلات تعين على ذلك وتنجزه، وتوفر له سُبل تحققه، فتتبدل تبعاً لذلك الأذواق والعادات والأعراف والتقاليد، وأشكال الملبس والمأكل ونظام العلاقات والآداب[1].

ومثل هذا الفهم لمتطلبات الزمان خاطئٌ، أو بعبارة لا تُشكل مثل هذه المظاهر المتجددة والحاجات المُتولدة بجملتها مظاهر للرقي وللتقدم، فهي قد تكون منسجمة مع حاجات الإنسان الأصيلة التي ألمحنا إليها، وقد تكون ناتجة عن اندفاع هوى أو انطلاق غريزة أو طموح زائف أو رغبات جامحة، وقد تشكل مظاهر انحطاط وتقهقر وانهزامٍ وتردٍ[2].

فلو حكمنا بضرورة أن ينسجم الإسلام مع هذه المظاهر، لوجب أن نفرض ضرورة انسجامه مع ما قد ينافي في حقيقته طبيعة البشر

---

(1) **الإسلام ومتطلبات العصر**، م. س، ص152.

(2) المصدر نفسه.

أنفسهم، أو مع ما يعجز عن تحقيق مصالحهم الأصيلة، أو مع ما لا يُحقق خدمة واقعية لأهدافهم ولطموحاتهم، أو مع ما يجلب لهم الضرر ويقودهم إلى الخواء المعنوي والروحي والانهيار المادي على حد سواء. وإلا لو كانت كل أشكال هذا الحراك ومظاهره علامات رقي، وآيات حضارة وازدهار فكيف نفسر حركات الإصلاح ودعوات التغيير التي تنبثق بين الحين والآخر، ناعية على هذا الاجتماع تراجع قيمه، وانحرافه عن خدمة الإنسان في وجوده وكرامته، وامتهانه لإرادته، وهي حركات تتبصَّر[1] في وعيها الآفاق التي ينقاد إليها المجتمع في خضم طغيان كل هذه الأشكال التي ذكرنا من السلوك والوعي، وتُدرك إدراكاً واضحاً أن سلوك الإنسان وفعله، واستثماره لطاقاته وقدراته وإنجازاته، وأنماط عيشه وأشكال حياته، ونُظمه التي يبتكرها ويُؤسس عليها علاقاته، ليست كلها نافعة، ولا كلها تقود إلى خيره وتحقق نفعه، وترتقي بوجوده، وأنَّ احتمال الانحراف، بل تحققه، أمرٌ لا يشك به ولا يتردد فيه، فكيف نطمح والحالة هذه إلى أن نتطلب من الإسلام أن ينسجم مع كل ذلك في خيره وشره، ونافعه وضاره، وسيئه وحَسنه[2]. بل إنَّ المطلوب أوّلاً هو أن يُعمل الإنسان عقله، وأن يفتح بصيرته، ليتميز لديه من بين كل ذلك، ما هو نافع من الظواهر، مُحقق لأغراضه، منجز لسعاداته، فيحاول تكييفه على ضوء الإسلام واستلهام مضامينه، والبحث عن كيفية الانتفاع منه خدمة لمصالحه وتحقيقاً لغاياته، في انسجام تام مع فطرته وطبيعته، وأي منها

(1) **الإسلام ومتطلبات العصر**، ص153.

(2) المصدر نفسه، ص154.

يقوده إلى التأخر والانحطاط والضياع والفوضى، فيستبعده وينأى بنفسه عنه، وعن ما يولِّده من آثار ونتائج[1].

ـ ثاني هذه المعاني، هو أنَّ هناك حاجات أساسية لا تتبدل ولا تتغير، هي محور النشاط الإنساني، وأساس كل حراك بشري، حيث خُلق الإنسان مفطوراً عليها، وهي لازمة لوجوده وطبيعته، وهو يسعى باستمرار إلى إشباعها، ويبتكر الوسائل والأساليب التي تعينه على ذلك، ويُطورها باستمرار ليخفف عن نفسه الكثير من المشاق، وليدفع عنها ما يعيقها عن التقدم، وبذلك يحفظ وجوده ويؤمن استمراره[2]. فالتطوّر إذن إنَّما هو في الوسائل والأدوات والنظم والتشريعات التي تكفل، لو أحسن استثمارها، تحقيق غايات الإنسان وتلبية حاجاته الثابتة في أصل وجوده، وهي تتطوّر بتطوّر الاجتماع وتعقده، وبارتقاء قدرات الإنسان وتكامل ملكاته وإمكاناته، وهو لا يفتأ استناداً إلى حريته وإرادته واختيّاره ويطوّرها. فالحاجات إذن ثابتة، وما يتطوّر إنما هو وسائل إرضائها، وأدوات إشباعها، والنُّظم التي تكفل حسن استعمالها وتضبط للإنسان إيقاع علاقته بالإنسان وبالطبيعة وبالعالم[3].

فمثل هذه الوسائل إذن هي مُتطلبات يفرضها تطوّر المجتمع في جُملة أوضاعه، وهي لا تمثل مجرد ظاهرة عابرة وآنية، بل هي حاجات حقيقية تفرض نفسها لتأمين إشباع الحاجات الجوهرية والأساسية. وموقف الإسلام ـ حسب مُطَهّري ـ من مثل هذه الحاجات الثانوية

(1) **الإسلام ومتطلبات العصر**، ص154 ـ 155و 156.
(2) المصدر نفسه، 158 ـ 159.
(3) المصدر نفسه، 159.

إيجابي إلى أقصى الحدود، وهو يُوفر لها السبل، ويضع لها القوانين، ويحث على امتلاك القدرة على تحسينها وتطويرها وحُسن استعمالها، لتؤتي ثمارها في خدمة الإنسان وتقدمه ورُقيه وازدهاره ورفاهيته[1]. وما يقف الإسلام في وجهه هو الهوس اللامعقول في البحث عن وسائل لإشباع حاجات مُتفلتة من عقالها، والاستخدام المَرَضي لهذه الآلات في أغراض مُدمرة، وغايات رذيلة، ومقاصد جشعة ومُهلكة.

والإنسان السوي هو الذي يُكيف نفسه مع متطلبات عصره، ومع ما تفرضه عليه تغيراته وتعقيداته، مبتكراً وسائل مفيدة ونافعة لتحقيق حاجاته، مستعملاً إياها فيما هو نافع وخير، وفي اعتدال لا تهور معه، أو توازن رغبة لا اندفاع فيه[2]، منسجماً مع كرامة الإنسان ومكانته. فثمَّة إذن حاجات أساسية ثابتة، كامنة في طبيعة الإنسان وفي فطرته، وثمَّة أدوات ابتكرها الإنسان ثم استعملها لإشباع هذه الحاجات، وطورها عندما تطوّرت ملكاته، أو تعقدت طرائق عيشه، أو فرضت عليه الظروف المستجدة شروطها[3]. فما كان نافعاً مفيداً في زمن من الأزمان من هذه الأدوات والوسائل قد يُصبح غير ذي نفع في ما يعقبه من الأزمان أو نفعه قليل يمكن للإنسان أن يعوضه بما هو أكثر منه نفعاً وأعظم فائدة وأكثر توفيراً للطاقة والجهد والعمل. وقد يتكشف أنَّ من الأدوات التي ابتكرها والوسائل التي أبدعها والقوانين التي اخترعها لتنظِّم له استخدامها، ما هو ضارٌ أو يلازمه ضررٌ ويترتب عليه، وأنَّ ما يجلبه له من نفع لا يساوي ما يرتبه عليه من ضرر، ولقد علَّمت التجربة الإنسان أن يقارن بين ما

---

(1) **الإسلام ومتطلبات العصر**، ص 159.

(2) المصدر نفسه، ص160 ـ 161و166.

(3) المصدر نفسه، ص166.

يُنتجه، ثم يطور فيه ليكون أكثر نفعاً له، وأقل ضرراً عليه، وأن يتجاوز حصيلة ابتكاره وصنعه إلى ما هو أكمل وأتم وأرقى وأعلى. . . وعلى هذا جرت سيرة البشر في تاريخهم، وعلى مدى مساحة حضاراتهم.

ومثل هذا الفهم لمتطلبات الزمان مقبول، والإسلام وضع أرضية في مبادئه تدفع البشر إلى تأمين ما يكفل لهم إشباع حاجاتهم بالاستناد إلى طاقات الإبداع التي يملكونها، ثم شرع لهم من القوانين العامة والضوابط الكلية والنُّظم ما يكفل لهم حسن استعمالها والانتفاع منها، ثم رسم لهم صورة الغايات والمقاصد التي ينبغي أن تنضبط ضمنها حدود هذه الاستعمالات مع إطلاقه العنان لكل خَلْق وصنع، وإبداع وابتكار، ومعرفة وعلم، وترقٍّ وتكامل[1].

وإذا كان مثل هذا المعنى من متطلبات العصر مقبولاً من الإسلام، فإنَّ الاجتهاد يندفع في كل زمان مُتبصراً حدود متطلباته، وما يُصيبها من تبدل وتغير، وتحديث وابتكار ليستنبط لها من حدود الشريعة وقوانينها العامة ومبادئها الثابتة الراسخة، ما يضمن حُسن استثمارها في انسجام مع مبادئ الفطرة ودواعي الحاجات الراسخة في كينونة الإنسان ووجوده وطبيعته من الأحكام والأنظمة والتشريعات، وما يسهل عملية الانتفاع منها وعدم الانحراف بها خارج وظيفتها في السياق العام لتكامل الإنسان ورُقيه وارتفاعه[2].

ولم يكن ليغيب عن ذِهْن مُطَهّري في السياق أنَّ مظاهر الحضارة الغربيّة لا تقف عند حدود الآلة أو العلم التقني الذي يضبطها، ويُوجه

(1) **الإسلام ومتطلبات العصر**، م.س، ص172 ـ 173.

(2) المصدر نفسه، ص174 و180.

أشكال الانتفاع منها، ولا كذلك عند القوانين الضابطة لحُسن استعمالها، المرشدة إلى كيفية الانتفاع بها في إطار نظام يكفل الصالح العام، ومنافع المجتمع. بل هي تتجاوز ذلك إلى منظومته المعرفيّة في عمومها واتساعها، من حيث هي موقف من الإنسان والعالم، ورُؤية للطبيعة والوجود، وفلسفة في الحياة والمصير، مُقامة على الاستبعاد التام للرؤية التقليديّة الميتافيزيقية والأسطورية والدينيّة، وبالاستناد إلى معرفة تجريبيّة علمية تكتسب وحدها وعلى وجه الحصر صفة العلم، وتُناط بها وحدها وظيفة اكتشاف العالم والطبيعة وتفسير ظواهرهما والقوانين التي تحكم أشياءهما والعلاقات التي تُنظم عناصرهما.

ولقد أفضت هذه الثقة بالعلم التجريبي، أو بمنطق الكشف العلمي إلى تعميم قوانينه خارج الإطار الذي أنتج فيه أعظم آثاره، وولّد أهم إنجازاته، أعني به عالم الطبيعة، لتبلغ حدود الاجتماع وظواهره، أو حدود النفس الإنسانية، والعقل والوعي والشعور. ليصبح كل ذلك هو الإطار الذي يطمح العلم التجريبي عبر الملاحظة والاختبار إلى الكشف عن عناصره وتفسير ظواهره، وجُملة علاقاته، وقوانينه التي تحكمه وتسير وجوده. وبالتالي التنبؤ بأية ظاهرة قادمة أو مستقبلية من خلال اكتشاف قوانينها وسُننها فيما هو قائم من ظواهر[1].

ولقد شكّل جِماعُ ما تراكم من نتاج العلم وحصائله، في محاولة تفسير ظواهر الكون من جهة وتعليل حوادثه، وفي تفسير ظواهر المجتمع الإنساني والنفس البشريّة، وحراكهما من جهة أخرى، أيديولوجيا علمية، تطرح نفسها على شكل فلسفة وجوديّة علمية، أو

(1) لاحظ كتابنا: اختبارات المقدس، بيروت: دار الأمير، 2007م، القسم الثاني.

رؤية كونيّة تجريبيّة، أو على شكل ميتافيزيقا مصدرها العلم وكشوفاته. وتدَّعي أنَّها تملك التفسير الواقعي العلمي للكون في نشأته ونظامه وسيرورته، وفي طبيعة ظواهره وأحداثه، وللمجتمع وكيفية تشكله، وللآليات التي يتحرك وفقها، والعلاقات التي تحكمه، والقوانين التي تنظمه، وللنفس الإنسانية في جوهرها وطبيعتها، وفي قواها وأفعالها وآثارها، وفي أنشطتها من علم ووعي وشعور وإحساس وتخيل، وفي ما تنطوي عليه من حراك، في حدود انفعالاتها وغرائزها وآمالها وأحلامها وتهويماتها. إنَّها ميتافيزيقا إذن تقوم على رؤية كونيّة شاملة وموقف من الوجود، وفلسفة في الإنسان والحياة، وعلى تأمل خاص لعالم الطبيعة، وتتَّخذ من كشوفات العلم منبعها الأوحد، ومصدرها الحصري.

ومثل هذا الاتساع لمظاهر الحداثة الغربيّة، يجعل من الحديث عن انسجام للإسلام مع متطلباتها في حدود ما تكشفت عنه من ابتكار تقني ومادي وصنعي حديثاً عجولاً، أو منقوصاً. وينبغي أن يُردف بالقول أنَّ الحداثة الغربيّة في سيرورتها الحضارية أنتجت بالإضافة إلى تقدم تقني وصُنعي هائل مدفوعاً برغبة البحث عن إشباع للحاجات الضرورية، وتقليل لحجم الصعوبات التي كانت تعترض طريق الإنسان وهو يسعى إلى ذلك، منظومة عقلية ومعرفيّة هائلة، ونظام قيم متكامل، يرتكزان في جوهرهما على قناعة راسخة بقيمة التجربة العلمية كمنشأ للفهم، وكطريق إلى العلم، وكوسيلة للمعرفة، وكمدخل إلى العالم والوجود. فكيف يتسنَّى لنا هنا أن نفحص هذا النتاج وأن نقيِّمه، وعلى أساس أي معيار نحكم عليه، ثم كيف يتسنَّى لنا إدارة تفكير منظم حول استجابة الإسلام لمثل هذا النتاج، وتعاطي المسلمين معه، واستثمارهم له، وانتفاعهم به.؟

ولأنَّ مُطَهّري كان يُدرك كل ذلك، فلقد اندفع في غير موضع من كتبه إلى تَلمُّس سياقات هذه الأيديولوجيا العلمية، متفحصاً عناصرها، مُحللاً أبعادها، مُبيناً قيمة ما تتمتع به من تماسك، عارضاً في قُبال ذلك موقف الإسلام من المعرفة والإنسان والمجتمع والعالم. . . . وهو ما سنراه في الفقرة التالية وفي الفصل الرابع من هذا العمل.

ويُحيل هذا الإدراك عند مُطَهّري إلى ضرورة العودة إلى مفهوم الاجتهاد في مضمونه التقليدي. ذلك أنه إذا كان تجدد الحياة في جانبها العملي ومتطلبات العصر في مستوى الممارسة تتطلب صياغة مفهوم للممارسة الاجتهادية ووضع إطار يكفلان معاً حُسن استثمار النصوص واستنطاقها لدفع مضامينها في خضم الحياة، فإنَّ ما أنتجه العالم الغربيّ من مفاهيم وتصورات ونُظم ومعارف وفلسفات ومناهج في الفكر والنظر، وآليات في الفهم والكشف تتطلب كذلك تعميم الممارسة الاجتهادية، وتوسعة مفهومها لتشمل المنظومة الفكريّة، والإطار النظري للمعرفة الإسلاميّة، أعني لتشمل نطاق الرؤية والأيديولوجيا سواء في مستوى الرؤية الكونيّة، وقضايا الاعتقاد، أو النظريّة الاجتماعيّة والاقتصادية، أو التفسير الفلسفي للتاريخ وللإنسان. وهذا النمط من الاجتهاد ليس نظراً في النص فحسب، بل قد يكون سابقاً عليه بمعنى أنه قد يكون تأسيساً عقلياً، أو انشغالاً فلسفياً، أو رؤية منهجية أداتية. فيتحرر الاجتهاد بذلك من مضمونه التقليدي الراسخ، ومن الممارسة التراتبية في الإطارين السُّني والشيعي على السواء. ليُصبح انشغالاً فكرياً متجاوزاً، يستلهم النص تارة في محاولة لفهم جديد، أو لإبداع شكل حادث من أشكال الممارسة على ضوئه، أو ليحاول تكييفه تكييفاً مبتكراً مع وقائع ونوازل، أو ليستنبط إطاراً عقلياً أو يُبدع موقفاً معرفيّاً أو يبتكر منهجاً في النظر أو في العمل،

مستلهماً بذلك روح الشريعة، وأبعاد الدين ومقاصده الشاملة والكلية، وغاياته الوجوديّة السامية والرفيعة، في انسجام تام مع مقتضيات العقل والفطرة، ومع غايات الاجتماع البشري وأهدافه.

ثالثاً: الإحياء والتَّجديد... العناصر والمُنطلقات:

تمهيد

كان مُطَهّري يَعي بدقة أنَّ الإحياء والتجديد الدينيين سوف لن يَتْركا أثرهما الإيجابي ويدفعا المجتمع إلى حدود نهضة شاملة، إلا إذا لامسا كل الجوانب المتصلة بالإسلام كنظام وكأيديولوجيا للحياة والمجتمع، وكعقيدة وفلسفة في الكون والإنسان والطبيعة، وكموقف من حركة الاجتماع والتاريخ، وكرؤية للمقاصد والغايات التي يندفع إليهما البشر، في مكابدتهم لسيرورتهم الوجوديّة. فلا يكفي إذن الموقف الذي يفترض ضرورة إحياء الشريعة ليتأتى لها أن تجيب على ما يتصل بالوقائع الحادثة وبالمواقف الآنية للناس تجاهها، بل لا بد من إحياء شامل ترتكز فيه الشريعة إلى رُؤية كونيّة شاملة، تُحدد طبيعة العالم ونظرتها إليه، والأهداف التي يندفع نحوها، وتُحدد مكانة الإنسان ودوره ومسؤوليته ومصيره، وتُقارب المادة في حراكها وتجددها والروح في فاعليتها، وتلامس السلوك والفعل، كما تلامس الفكر والمعرفة والاعتقاد.

فالتجديد إذن هو تجديد للنظام الإسلاميّ بكُليته، ما يتصل منه بالرؤية الكونيّة، وما يتَّصل بالنظام التشريعيّ المنبثق عنها، وبجُملة القيم المتفرعة عليها، وبنظام الاجتماع الذي يرتكز إليها، وتلك هي منطلقاته وعناصره التي يتشكل منها ويقوم عليها. وإذا كان الاجتهاد هو الوسيلة التي تكفل للمسلمين إعادة بلورة نظامهم التشريعيّ على ضوء الحياة

وتشعبها، فإنَّه هو نفسه الذي يسمح لهم بإعادة تحديد ترسيمة شاملة لموقفهم الفلسفي على ضوء تطوّر المعرفة وتشعب ميادينها وانبثاق الرؤى والفلسفات والمذاهب التي اندفعت في إعادة صياغة تصورها للعالم وموقفها منه، على ضوء بُنى وركائز وأُسس تمَّ اجتراحها عبر ممارسات نظريّة ومنهجية، استندت في عمومها إلى نتاجات العلم وآفاقه وكشوفاته التي تمخَّض عنها في قرونه الأخيرة.

ومُطَهّري متحرر في استعمال أدواته، مُنفتح في حدود المنهج إلى أقصى الحدود، يسعى بدأب إلى تلَمّس ما يمكن أن يعينه لبلوغ ما يطمح إليه من صورة لهذه الرؤية الكونيّة المرتجاة ولهذا الموقف المتوخَّى، فيستثمر باندفاع تراثاً عقلياً إسلاميّاً مُتطاولاً وغنياً، على تعدد مشاربه ونوازعه، وتجربة معنويّة روحية عميقة عرفها الإسلام في أَوْج ازدهار مدنيّته، وفي مراحل إبداعه الخصبة والغنيّة، وهو إلى ذلك يكابد في محاولة تَلَمّس ما يخدم غرضه في فلسفات غربيّة أو شرقية وفي مناهج وطرائق تأمل، وفي تيّارات ومذاهب علمية وطبيعة ونفسانية واجتماعيّة، مفترضاً أنّ ذلك مشروعٌ ومبرّرٌ، فالمعرفة البشريّة ليست مُلكاً لأمة أو طائفة أو حضارة، إنَّما هي مخاض محاولة البشر على مرِّ الزمن لتحديد موقعهم على خارطة العالم، وللإجابة عن التساؤلات الكلية التي تتصل بوجودهم ومصيرهم، بآمالهم الكبرى وطموحاته، وبما يشكّل قاعدة الارتكاز لحراكهم في التاريخ. لكنّه من جانب آخر كان شديد الحرص على أن يخدم في كل ذلك التصور الإسلاميّ، الذي يراه أكمل ما يُرتجى ويُراد، وأتمّ ما يمكن للبشر أن يؤمنوا به، وأن يستندوا إليه، في عموم أصوله ومرتكزاته، وشمول مبادئه وأسسه، وتماسك نظامه ومنهجه، وعُمق رؤيته وتبصره.

ولقد عرض لنا مُطَهّري هذه الرؤية الشاملة في خطوطها العريضة في نصٍّ مُقتضب ومُركز، هو «مقدمة للرؤية الكونيّة الإسلاميّة»، الذي تتكرر مضامينه في بُعدها الفلسفي النظري، فيما يتَّصل بالموقف من العالم، في كثير من كتبه ومحاضراته، لتتكامل أمامنا رؤيةٌ منسجمةٌ يقدّمها مُطَهّري كأساس لإعادة تشكيل موقف المسلمين في الراهن ـ المضطرب المتوتر، والمتشعب المواقف والرؤى، وفي ضبابيّة مساره ـ من أسئلة العالم الكبرى وهواجسه، ولتشكيل مُجمل نظام حياتهم، في الوعي والسلوك، في الفكر وفي العمل، في التدبر وفي الممارسة.

1 ـ إحياء الرؤية الكونيّة التوحيديّة للعالم

الرؤية الكونيّة حسب مُطَهّري، هي نظام اعتقاد ومنهج في التفكير والفهم، يتَّصل بالوجود الشامل، في مُبتدئه ومصيره، وفي حراك عناصره، وفي قوانين سيرورته ونظام علاقاته، تقوم عليه كل فلسفة في الحياة، وكل موقف منها، وكل سلوك في إطارها، وكل عمل في خِضَمِّ حِراكها. ولا يخلو دين أو فلسفة أو موقف أو مبدأ اجتماعي أو نفساني أو علمي من مثل هذه الرؤية، يُستند إليها في التحليل والتفسير والتقييم والاستنتاج.

يقول: «إنَّ كل أسلوب وفلسفة في الحياة لا بد من أن تكون مبنية على لون خاص من الاعتقاد والنظم والتقييم للوجود، وعلى لون مُعين من التفسير والتحليل، ويوجد لكل مبدأ انطباع مُحدد وطراز للتفكير معين في الكون والوجود، يعتبر هذا أساساً وخلفية فكريّة لذلك المبدأ»[1].

(1) مُطَهّري، **مقدمة لرؤية كونية إسلامية**، 2، «الرؤية الكونيّة التوحيدية»، تر: محمد الخاقاني، طهران: منظمة الإعلام الإسلاميّ، 1403هـ، ص8.

والرؤية الكونيّة ـ بحسبه ـ ليست على معنى الإحساس بالكون وعناصره وأشيائه، أو بعبارة أخرى: ليست هي الإدراك الساذج للأشياء، إنَّها موقف معرفيّ أوّلاً وبالذات، أو إبستمولوجيا، من حيث إنَّها تقدم تصوراً للواقع ولجملة علاقاته، ولعلاقة الإنسان به وطرائق فهمه له، ووعيه لمضامينه[1]. والموقف الإنسانيّ المعرفيّ من الكون، ينحصر حسب مُطَهّري في تجارب ثلاث، أو هو يُستلهم في العموم من منابع ثلاثة، العلم، الفلسفة والدين. وبحسب ذلك تترتّب الرؤى الكونيّة في ثلاث: رُؤية علمية، وأخرى فلسفيّة، وثالثة دينيّة.

ولأنَّ مُطَهّري يطمح إلى جعل هذه العناصر مُترادفة في رفد رؤية كونيّة شاملة، فإنَّه سوف يتعامل مع كل موقف من هذه المواقف على أنه موقفٌ ناقصٌ لا يقود إلَّا إلى جانب من جوانب القضيَّة، ولا يخدم إلَّا جهةً من جهاتها.

أ ـ الموقف العلمي:

فالعلم في حقيقته يقوم على أساسين: الفرضيّة والتجربة. والعالم الذي يطمح إلى اكتشاف ظاهرة من ظواهر الكون بعد ملاحظتها أو الإحساس بها بنحو ما، يقدم على ذلك فرضية يحاول اختبارها، فإذا أظهرت تماسك فرضيّته ومعقوليتها، أصبحت مقبولة كأصل علمي، وهي تكتسب قيمةً ما دام لم يقم في سياقها ما يُبطلها، بفرض مُكافئ تؤيّده التجربة ويتمتع بالتماسك والمعقولية، فتتنوع حينئذٍ الفرضيات، وقد تترك فرضية لمصلحة أخرى لغرض يحتمه منطق العلم نفسه أو موقف العالم[2]. وعلى مثل هذه الصورة يتقدم العلم في اكتشاف

---

(1) **الرؤية الكونية التوحيدية**، م. ص، ص9

(2) المصدر نفسه، ص11.

الظواهر وعلاقاتها وآثارها. ولمثل هذا النهج في التعامل مع الظواهر - حسب مُطَهّري - إيجابيات وهو بَرْهَن عن منافع جمة ونتائج كبيرة؛ إذ منحنا معرفة هائلة بالأشياء والعناصر، وقادنا بشكل مطرد إلى التعامل مع الظواهر تعامل العارف المنتفع المستفيد المستثمر المستغل، وسمح لنا بأن نتبصَّر أو نتنبأ بالحوادث قبل حصولها لتحصيل نفع أو دفع ضرر أو تجنب خطر[1].

لكنّ العلم يبقى مع ذلك مشوباً بكثير من النواقص، ذلك أنَّه محدود بالتجربة، وبما يُمكنها أن تتعامل معه، وهو يُلامس حدود الظواهر الحاضرة المشهودة، فلا يتخطّاها إلى ظواهر أخرى لم تقع بعد في إطار رؤيته، ولا أمكنه استيعاب عناصرها ولا إدراك أبعادها. وما يعرفه العلم عن الكون الذي يحيط بنا بالرغم من إنجازاته قليل جداً مما ينتظره من العوالم التي ما زالت مجهولة أو يكتنفها الغموض، مما يحفل به الوجود وينطوي عليه، ويبقى قول (لا أعلم) هو السِّمة المميزة لمنهج العلم مهما تقدم، لأنَّ المستقبل بالنسبة إليه فضاء مفتوح على التساؤل، مجهول بالنسبة للإدراك، غامض بالنسبة للفهم والتفسير[2].

ومن نواقصه أنَّ للكشف العلمي صفة الآنية، وهو لا يستقر على حال، ذلك أنَّ ما يقدمه في لحظة من لحظات الزمن، إنَّما هو تفسير مُرضٍ لظاهرة ما، وقد تتكشف التجربة العلمية في ما تلا ذلك، عن عناصر أو معطيات تُطيح بهذا التفسير أو تُقلل من قيمته، وهذا شأن العلم في الاضطراد والتتابع والاستمرار. فلمعرفته إذن قيمة مؤقتة، ولأجل

(1) **الرؤية الكونية التوحيدية**، ص11.

(2) المصدر نفسه، ص12.

ذلك فمن غير الممكن أن يُبنى على كشوفاته اعتقاد راسخ وإيمان ثابت ورؤية كونيّة مستقرة[1].

ولقد كشفت جهود العلماء عن أنَّ معطيات التجربة لا تقود إلى بناء نظام قوانين عامة للواقع، وأنَّ ما يتكشف بواسطتها ليس سوى العناصر الجزئية في حركتها وسكونها، وفيما تتبدَّى عليه من صورة، وأنَّ العقل البشري إنَّما يبني قوانين الواقع على أساس موقف منهجي مُسبق، ويرسم صورة العلاقات التي تحكم أشياء العالم وفْقَ منظومة نظريّة وفلسفيّة متعالية. هذا ما تؤكده فلسفة العلم المعاصر وتُصر عليه. فمن أين نأتي بهذا الموقف الفلسفي حول قوانين العالم وعلاقاته، والتجربة نفسها عاجزة عن أن تمدنا به أو تُطلعنا عليه؟[2].

ويرى مُطَهّري أنَّ حصائل العلم إنَّما تخدم الإنسان في إطار العمل، بمعنى أنَّها تمدّه بمعرفة كافية عن جزئيات العالم بُغية الانتفاع منها واستغلالها و إخضاعها، وبناء حياته العملية على ما يجنيه منها، لكنّها لا تصلح أساساً لرؤية كونيّة، بمعنى أنها لا تعكس بالضرورة صورة واقعية عن العالم وجملة علاقاته وحدوده، والنهايات التي ينساق نحوها، والبدايات التي انبثق منها، ولا تعرض لنا موقعنا من الوجود في عمومه، وحقيقة علاقتنا به أو علاقته بنا[3].

ومُطَهّري هنا صارم في منطلقه النظري؛ لأنَّه إنَّما يصف العلم بما وصفه به، لا استناداً إلى موقف مسبق منه، بل لأنَّ أولئك الذين آمنوا به

(1) **الرؤية الكونية التوحيدية**، ص12 ـ 13.

(2) المصدر نفسه، ص13.

(3) المصدر نفسه، ص15.

وبجدواه وبنفعه، وسخروا حياتهم من أجل تطويره، كبرتراند راسل[1]، يعترفون بأنَّ لا قيمة نظريّة للعلم، بمعنى أنه لا يقدم تفسيراً كلياً للوجود، ولا رُؤية نهائية للعالم وللكون ثابتة لا تتغير. ولأجل ذلك فالعلم قاصر عن بناء أيديولوجيا أو رؤية كونيّة؛ لأنه لا يستطيع الإجابة على الأسئلة التي تتطلبها مثل هذه الرؤية، وهي تقديم إجابات على الأسئلة المتصلة بالكون والوجود، وأن تُنتج معرفة ثابتة راسخة به، لا معرفة جزئية، وأن يكون لما تقدمه قيمة نظريّة كاشفة، وليس قيمة عملية. وعليه فالعلم لا يصلح ـ وحده ـ لمدِّنا بنظريّة فلسفيّة، ورؤية نظريّة للوجود ثابتة وكلية.

ب ـ أما الموقف الفلسفي:

فهو يُعاني من نفس ما يُعاني منه الموقف العلمي، لكنّه يتميز عنه بلون من اليقين، لاعتماده على أصول بديهية، ـ تدركها العقول بالارتجال، أو من خلال أدلة برهانية ـ شاملة وكلية تتعامل مع الوجود في عمومه وانبساطه لا في جُزئياته وعناصره[2].

وبسبب هذه الميزة في الموقف الفلسفي، فإنَّه قادر على أن يقدم إجابات للأسئلة المُتصلة بالكون في جملته، والتي تشكل قاعدة لأية نظرة كونيّة[3]، وإذا كان العلم إنَّما يقدم معرفة نافعة في العمل، فالفلسفة أيضاً تفعل ذلك لكن بشكل مختلف، فهي تؤثر في مواقفنا من الأشياء، وتعين لنا اتجاه سيرنا، وطريقة تعاملنا مع ما يُحيط بنا، وهي تؤثِّر في رد

---

(1) يُحيل المؤلف على كتاب رَاسْلْ «**الرؤية الكونية للعلم**»، الذي ينفي فيه منافعه النظرية، راجع: **الرؤية الكونية التوحيدية**، ص16.

(2) المصدر نفسه، ص16 ـ 17.

(3) المصدر نفسه، ص17.

فعلنا إزاء الكون وحوادثه، وهي تمنح معنى لوجودنا نستطيع على أساسه أن نتصور العالم وأن نكوِّن معتقدنا فيه، فتمنح بذلك لحياتنا معنى وقيمة وإحساساً بهما، أو تقذفنا في مسالك العبث والضياع والإحساس بالاضطراب واللامعنى.

ج ـ أما الموقف الثالث وهو الموقف الديني:

فهو موقف يعيش مع الرؤية الفلسفيّة في أُفق واحد، وإن اختلف الأساس المعرفيّ الذي تستندان إليه، فهذه منبعها الوحي وتلك الرؤية العقلية. لكنّ الإسلام يكاد يعبر عن رؤيته في العموم بمنهج يَقْرُب إلى الاستدلال الفلسفي مستنداً إلى العقل وملكاته، وإلى الفلسفة وإمكاناتها النظريّة، ملحوظة في إطار من التعالي، لأنَّها ترتكز إلى مبدأ مُتعالٍ يعبر عنه مُطَهّري بالقداسة، إذ يقول: «ولهذه الرؤية ميزتا الرؤية الكونيّة الفلسفيّة وهما الثبات والخلود، والعموم والشمول. بالإضافة إلى هذا فإنّها تتمتع بميزة تفتقدها، الرؤيتان الكونيتان العلمية والفلسفيّة، وهي القداسة التي تُهيمن على أسس تلك الرؤية»[1].

ولعلَّ مُطَهّري يقصد بدقة، أنَّ كل رؤية كونيّة جديرة بالقبول، ينبغي أن تستجيب ليس فقط لطابع الكلية الضروري في كل موقف شامل من العالم، ولا لطابع الثبات والخلود الذي يخرجها من حدود كونها نظرة جزئية علمية ضيقة مُتأطرة في حدود العناصر المتغيرة والمتبدلة، بل لطابع التعالي الذي يُعبر عنه الدين ويشتمل عليه وينطق عنه.. «فلا تصبح ـ بحسبه ـ الرؤية الكونيّة أساساً للأيديولوجيا ـ أعني للاعتقاد ـ ولا أرضية للإيمان، إلا إذا كانت ذات صبغة دينيّة»[2]. فتجمع بذلك

(1) **الرؤية الكونية التوحيدية**، ص18.

(2) المصدر نفسه، ص18 ـ 19.

سعة التفكير الفلسفي وعُمقه، وقداسة التعالي التي تتمتع بها الأصول الدينيّة[1].

ولأنَّ الرؤية الكونيّة إنَّما هي موقف ينعكس في مستوى العمل، ويُحدد للإنسان موقفاً من العالم، ورؤية محددة لأشيائه، ونظرة إلى قيمته، ووعياً خاصاً لأهدافه وغاياته، فهي إذن ليست موقفاً فكرياً فحسب، بل هي موقف نفسي كذلك، وبعبارة، لا يكفي أن تُولِّد الرؤية الكونيّة موقفاً معرفيّاً من العالم، بل لا بد أن تُولِّد موقفاً نفسياً أو أن تترجم كذلك، ومن هنا يضع مُطَهّري معياراً محدداً تُصبح معه هذه الرؤية ناجعة أو غير ناجعة ويحدده كالتالي:

الرؤية الكونيّة الراقية هي تلك التي تجمع هذه الصفات:

- إمكان إثباتها بالاستدلال، وحمايتها بالعقل والمنطق.
- أن تمنح الحياة معنى، وتُبعد عنها صِفَتَيْ العبثية واللاجدوى اللتين تُولِّدان الضياع والفراغ.
- أن تكون قادرة على بعث الأمل والطموح والاندفاع.
- أن تمنح الأهداف الإنسانية العليا طابع التعالي والقداسة.
- أن تخلق في النفس الإحساس بالالتزام وتحقق الشعور بالمسؤولية»[2].

والصفة الأولى ـ حسب مُطَهّري ـ تمنحها الوضوح والتناسق

---

(1) الرؤية الكونية التوحيدية، ص19.

(2) المصدر نفسه.

والانسجام، والثالثة تمنحها الجاذبيّة والقدرة على الاستقطاب وتبعث فيها القوة والحرارة.

والرابعة تدفع المؤمنين بها إلى تجاوز ذواتهم، من أجل أهداف قصيّة ومُقدسة. والخامسة تغرس الشعور عند الإنسان بالمسؤولية تجاه ذاته وأفعاله ووجوده وتجاه الآخرين، وترسخه في أعماق ضميره[1].

ومثل هذه الصفات بنظره لا تتحقق مجتمعة إلا في الرؤية الكونيّة التوحيديّة. فما هي هذه الرؤية في مبادئها الأساسية؟

د ـ الرؤية الكونيّة التوحيديّة:

تُحيل الرؤية الكونيّة الإسلاميّة على مرتكزين جوهريين، لا تتم رؤية كونيّة شاملة إلا بهما، وهما المبدأ والغاية أو المصير. وتجعل الإنسان في وسط الدائرة مُؤسساً وَعْيه على فهم للمبدأ وتصور له قائم على التوحيد، ومؤسساً إدراكه وعلاقته بالثاني على أساس الهدفية[2].

المبدأ (الله)　　التوحيد　الإنسان　　الهدفية　　الغاية

فإذا تشكل مثل هذا الإدراك والتصور فهو يقتضي من الإنسان ثلاثة مُستويات من العلم والمعرفة. الأوّل: معرفته بالله المبدأ وبحقيقته وبمكانته الوجوديّة وبآثاره وصفاته. والثاني: معرفته بالغاية التي يندفع نحوها، وبالمصير الذي يُكابد وجوده من أجل بلوغه، والثالث: معرفته بذاته في دائرة هاتين الحلقتين، وبإمكاناته وقدراته[3]، وبمكانته

(1) **الرؤية الكونية التوحيدية**، ص20.
(2) المصدر نفسه، ص21.
(3) المصدر نفسه، ص22.

الوجوديّة، وبالشروط التي تحكم تحققه في التاريخ، والقوانين المادّية والمعنويّة التي تحيط به، وتمارس تأثيرها عليه، وبمحيطه وبيئته، أعني العالم الذي يُشكل بيته الحميم.

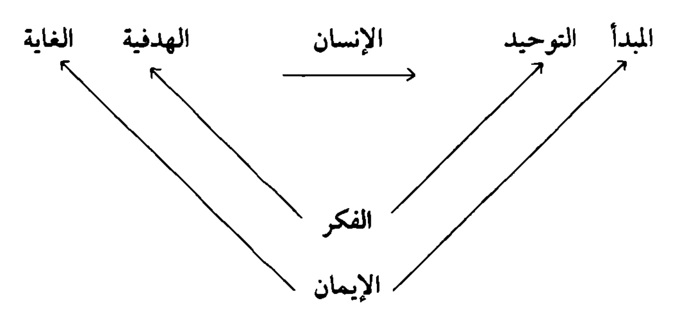
ولأنَّ مُطَهّري مقتنع أشد الاقتناع بأنَّ المعرفة لا تُولِّد عملاً والتزاماً وحركة، لافتقادها إلى الدافعية[1]، فإنَّ تحويل هذه المعرفة من مستوى العقل إلى مستوى الشعور ضرورة، وتعميقها في الوعي وعيشها وتحسس مضامينها ومغازيها في المستوى العميق للروح الإنساني هو الذي يُولِّد موقفاً عملياً إزاءها، ويتطلب سلوكاً باتجاهها.

هنا ينبثق الإيمان باعتباره شعوراً عميقاً يأخذ بمجامع الروح ويفتح قلب الإنسان على المبدأ من جهة ليعيشه وليعيش عُمق وجوده، ويتمثل رفيع صفاته، وليستلهم جوهر فاعليته وصنعه، وعلى المصير من جهة أخرى ليتحمل تجاهه مسؤولية نيله والوصول إليه وبلوغه، وتوفير الشروط الواقعية التي تقود إليه، ولينعكس ذلك في مستوى الشعور طمأنينة يولدها الإحساس بالمعنى والمغزى والدلالة التي يستبطنها وجوده، وبالقيمة التي يتضمنها ويحتويها. فالإيمان وليس الفكر هو الذي يُولِّد الاندفاع، وهو الذي يحرك، وهو الذي يسمح ـ وحده ـ للإنسان بأن يترجم معرفته تجربة في التاريخ تستند إلى المبدأ في عميق ما يعنيه كأساس يحدد عناصر الالتزام ومسارات الحركة وقوانين العمل، وأن يتوجّه نحو الغاية في عظيم ما تجسده كهدف أسمى لحياة الإنسان وحراكه وتجربته[2].

---

(1) مُطَهّري، **الهدف السامي للحياة الإنسانية**، بيروت: دار الأضواء، 1989، ص 75 ـ 77.

(2) المصدر نفسه، ص86 ـ 88.



ولأنَّ هذا السياق هو الذي يُشكّل طبيعة الرؤية الكونيّة وعناصرها ومستلزماتها، فلقد قرَّر مُطَهّري أنَّ الإنسان إنَّما يشكل ـ في الرؤية التوحيديّة للعالم ـ فهمه للمبدأ على أساس أنه أصل الكون ومنشؤه ومُبتدؤه، وعلى وعي وحدته وتعاليه وقداسته، وكماله وإطلاقه، وقدرته وعلمه، ورحمته وسلطانه... إلخ. ويُشكّل فهمه للمصير على أنَّه النهايات التي تندفع إليها حركته في التاريخ، وحركة كل عناصر العالم المسخَّرة وأشيائه المحيطة به في نظام مُتقن لا خلل فيه ولا اضطراب، ولا انتكاس ولا تراجع. ثم إذا ما استقر هذا الفهم والإدراك في مستوى الوعي والشعور على شكل إيمان راسخ ويقين ثابت أخذ بمجامع العاطفة والشعور والوجدان والقلب، وهيمن على الروح فحرَّكها، وعلى النفس فأقامها على معاني عميقة راسخة وصفات رفيعة مُتسامية وملكات وخصال متوازنة مُتَّسقة، وولّد في الإنسان إحساساً بالالتزام والمسؤولية وممارسة لهما تجاه وجوده وتجاه طاقاته وقدراته ومجمل قواه المعنويّة والروحية، وولَّد من جانب آخر اندفاعاً في العمل ومكابدة في الإنجاز والفعل واستثماراً شاملاً للإمكانات، من أجل بلوغ المصير الذي ينساق إليه الوجود برمته، ومن جملته الإنسان والعالم، وشعوراً كاملا بالهدفية، مقروناً باستبعادٍ تام للعبث واللاجدوى والفوضى والتكرار[1].

---

(1) **الرؤية الكونية التوحيدية**، م.س، ص25.

ومُطَهّري في: «مقدمة الرؤية الإسلاميّة الكونيّة» في سلاسلها المتعددة، يُؤطر معالجته في حدود هذه الرؤية، فيحدّد فيها مكانة الإنسان وطبيعته، ويُعالج فكرة المبدأ الواحد وطبيعة توحيده وصفاته وفعله وعلاقته بالوجود وهديه له ووسائل ذلك، وينعطف على المصير كخاتمة حتميّة ينتهي إليها حراك الوجود وصيرورته، ثم يعالج موضوع الإيمان ومضمونه وكيفية انبثاقه، وآثاره التي يولّدها في كلا مستويي علاقة الإنسان، أعني بالمبدأ من جهة، وبالمصير من جهة أخرى[1].

هـ ـ الإنسان في أبعاده المادّية والمعنويّة: «في المكانة الوجوديّة للإنسان»:

يُؤكد مُطَهّري على لازمة لا يفتأ يُكرّرها في كل موضع من دراساته، وهي أنَّ الإنسان يتميّز عن باقي أنواع الكائنات الحية بصفات يختصّ بها، فهو وإن كان في طبيعته نوعاً من أنواع الحيوان يشترك معه في كثير من الأشياء؛ لكنّه يملك في تركيبه ما يجعل من مسار حياته وسيرورته شيئاً مختلفاً عنه أشدَّ الاختلاف، راح يتبدَّى في إنجازاته في المعرفة والعلم، وفي ما أبدعه من مدنيّة وحضارة؛ لكنّ كل هذه المميزات تتلخص في مفهومين عامين: الرؤى، والدوافع والميول[2].

أما الأُولى، فهي تتجسد في إدراكه ووعيه، وفي مستوى ملكاته المعرفيّة، ذلك أنَّ الحيوان يتمتع بنافذة واحدة من الإدراك يُطل بها على العالم، وهي إدراكه الحسي الذي يُدبر من خلاله منافعه على ضوء

---

(1) **الرؤية الكونية التوحيدية**، ص25.

(2) مرتضى مُطَهّري، **الإنسان والإيمان**، تر: محمد الخاقاني، طهران: منظمة الإعلام الإسلاميّ، 1403هـ، ص14 ـ 15.

غريزته. ولأجل ذلك فإدراكه لا يتجاوز حدود السطح والظواهر ولا ينفذ إلى عُمق العلاقات والروابط والقوانين، وهو جزئي لا يرتفع إلى مستوى العموم والكلية، وهو محدود بالبيئة والمحيط لا يستشرف ما رواءهما ولا ما يتجاوزهما إلى الأُفق البعيد للمستقبل، ولا إلى الامتداد المنقضي من الماضي، وبالتالي فهو مقطوع عن الإحساس بالزمن وسيرورته وتقلباته. فإدراكه سجين ضمن جملة هذه الخصائص، توجهه غريزته في إطارها لنيل ما يحمي وجوده، ويؤمن استمراره، ويحقق حاجاته[1].

هذا في ما يتَّصل بإدراكه، أما بالنسبة لميوله ودوافعه، فهي كذلك محدودة في حدود طبيعته، فهي مادّية لا تتجاوز حدود الغرائز المباشرة وحدود إشباعها، وهي فردية وشخصيّة تتعلق به مباشرة أو بدائرة حراكه الخاص، ولا تتصل بجماعة معقدة التركيب تندفع نحو هدف جامع وحياة واسعة مشتركة في المصالح والأغراض، وهي إقليمية ومرحلية آنية، لا تتجاوز حدود المحيط المباشر، ولا تتصل بالزمن في امتداده. فما يتصل بأبعاد دوافعه من الحدود هو نفسه الذي يتصل بأبعاد إدراكه[2]، وإذا كان ثمة من استثناء في ذلك فهو إنَّما يتحقق على نسق واحد، كما في النحل، وتحكمه الغريزة والفطرة، لا العلم والإدراك والفهم، وتوجهه الحتميّة لا الحرية والاختيّار[3].

أما أبعاد الإنسان في ميوله وإدراكه، فهي أوسع من ذلك وأشمل، وأعلى وأرفع، ذلك أنَّ معرفة الإنسان بالعالم تتجاوز الظواهر المباشرة لتنفذ إلى أعماقها، والروابط القائمة في ما بينها، والقوانين التي تتحكم

(1) **الرؤية الكونية التوحيدية**، م. س، ص14 ـ 15.

(2) المصدر نفسه، ص15.

(3) المصدر نفسه، ص16.

بها وتسيطر عليها، وهي لا تقف عند حدود البيئة المباشرة، والعالم المحيط، بل تمتد إلى ما هو أبعد منهما، ليصبح الكون في عموم ظواهره مجالها الأرحب، وهي لا تتقيد بزمان بل تتَّسع لتحيط بالماضي والحاضر والمستقبل في شعور طاغٍ بالزمن ـ وتحولاته وسيرورته ـ الذي يشكل أحد أبعادها[1]، وتلامس معاني عقلية وروحية متعالية ومتجاوزة كالخلود واللانهاية. . . والخير والشر. . . والزوال والديمومة، والعقل والروح، والغيب والشهادة. . . إلخ. مستثمرة في تأكيد سلطان الإنسان على الطبيعة، مُوجهة لطاقاته ـ باستقلال إرادته ـ نحو الانتفاع منها[2].

وهو في ميوله ورغباته، كما في إدراكه ومعرفته، فإذا كانت حدود مُيول الحيوان هي الفردية والجزئية، وعدم الشعور بالزمن، فإنَّ ميول الإنسان تتجاوز ذلك، وترتقي عن إطار المادة إلى ما هو أرقى منها وأعلى، أعني إلى حدود المعنى. وتتجاوز حدود الفردية إلى إطار المجموع أو الجماعة، وتتَّصل بالزمن في ماضيه وحاضره ومستقبله. فالإنسان باحثٌ دائبٌ عن القيمة والمعنى وراء إطار الظواهر المباشرة والجامدة، مفتش عن الأمل وراء إيقاعها الرتيب، طالب للكمال وراء حدودها الضيقة وآفاقها المحدودة، وهو يتفانى في إطار ذلك، رافعاً مثل هذه الميول والدوافع فوق كل ميل أو طموح. وما تجربة الإنسان الحضارية وجماع آماله وأحلامه وطموحاته ورُؤاه وقيمه، وإنجازاته المادّية وكشوفاته، وتدبيره ونظامه، وقوانينه وأعرافه وعاداته، إلا دليلاً على ذلك لا يُقاوم[3].

---

(1) **الإنسان والإيمان**، ص16.
(2) المصدر نفسه، ص16 ـ 17.
(3) المصدر نفسه، ص17.

ولقد تشكلت في مجموع تجارب الإنسان على مدى مساحة وجوده ومن اختباراته المتنوعة في استعمال قواه وطاقاته في تدبير مصيره ومواجهة العالم الذي حوله، كل رُؤاه وأساطيره وبُناه الاعتقادية واللاهوتية، وكل أنظمة حكمه وقوانينه وتشريعاته، وكل علومه وأدواته التي حاول بها إشباع حاجاته ونيل رغائبه، في إطار حريته التي فُطر عليها، وإرادته المندفعة، ووعيه لتجارب النجاح والإخفاق التي مارسها. فشكل عبر ذلك رؤيته لنفسه وللعالم الذي يحيط به، ومكانته الوجوديّة ومصيره، ورسم صورة حراكه، ونظّم استخدامه لطاقاته، وحدّد علاقاته وضبط نظامه وتشريعه. ولقد وجد مُطَهّري ضالته في تحديد طبيعة الإنسان ومكانته في رؤى فلسفيّة غربيّة، وجد أنها تُؤيد رؤيته وتدعم تفكيره، فنقل عن ديكارت تصوراته حول ما يتميز به الإنسان عن سائر الكائنات التي تشاركه وجوده، مفترضاً صحتها وصوابها فقال: «ومن الواضح أنَّ كل واحدة من هذه الميزات صحيحة في موقعها، وإذا أردنا وضع تعريف للميزات الأساسية، فإننا نقول: إنَّ الإنسان هو ذلك الحيوان الذي يمتاز عن سائر الأحياء بالعلم والإيمان»[1].

وعليه فالدوافع الإنسانية الأصيلة هي دوافع مادّية ودوافع معنويّة، وبهما معاً تكتمل طبيعة الإنسان وتستقيم تجربته، وباتباعهما معاً يُحقق وجوده ويبلغ غايته، ومن خلالهما تتكامل شخصيته ويُمارس حريّته[2]، في حركة تكاملية تقدمية توضع فيها حاجاته المادّية في إطار رؤاه وتصوراته وحاجاته المعنويّة، وتشكل البنية التحتية لتحقيقها وإنجازها

---

(1) **الإنسان والإيمان**، ص18 ـ 19.

(2) المصدر نفسه، ص20 ـ 22.

وبلوغها[1]. وبهذه الرؤية فإنَّ واقع الإنسان واقع مستقل يبحث عن التكامل الذي يُحدد مصيره النهائي ويدفعه ليواصل حركته[2].

و ـ الإنسان في ارتباطه بالمبدأ: «الفاعليّة المعرفيّة للتوحيد»:

والرؤية الكونيّة البشريّة المرتبطة بمبدأ مُتعالٍ، المرتكزة إلى افتراض وجوده، هي الأكثر تماسكاً وانسجاماً، وعلى أساسها تنظم الميول والدوافع المادّية والمعنويّة التي تقود الإنسان إلى جماع آماله وطموحاته وأهدافه، وتحقق له غايات وجوده، وتنظم جملة علاقاته بما يُلبي متطلبات فطرته ومقتضيات طبيعته. ولقد جعل الإسلام ـ كما قلنا للتو ـ الله الواحد أحد مُرتكزات الرؤية الكونيّة ـ بل مركزها ـ التي تُلبي كل ذلك على أكمل وجه وأتم صورة، مرجعة كل حراك التاريخ إلى وحدة جامعة ومصدر واحد ضابط لإيقاعه موجه لمساره وراسم لقوانينه وسننه، متوجه به نحو نهاياته الحتميّة والضرورية، وكمالاته النهائية وأهدافه القَصيَّة.

والتوحيد هو موقف الإنسان الأرقى تُجاه هذا المبدأ، والعلاقة المعرفيّة الأسمى بحقيقته وجوهر وجوده، والذي يترك الإيمان به وترسيخه في الوعي والوجدان والشعور آثاره الكبرى في حياة الفرد والمجتمع، وفي طريقة إدارة الإنسان لطاقاته، وتوجيهه لعلاقاته مع الإنسان والعالم، كما سيأتي. ومُطَهّري هنا يستفيض في بيان معنى التوحيد وما يتطلبه في مستوى الإدراك والفهم، وفي مستوى الرؤية والتصور[3]. فالعالم هذا بِرُمّته ـ حسب الرؤية التوحيديّة ـ مخلوق يستند

(1) **الإنسان والإيمان**، ص23.

(2) المصدر نفسه، ص24.

(3) **الرؤية الكونية التوحيدية**، م.س، ص20.

في وجوده في مبدئه إلى فاعل مدبر وصانع قدير، وهو لا يستقل عنه لا في مستوى سيرورته واستمراره، ولا في مستوى نظامه وقانونه. فالمبدأ الأوّل صانع قادر لا حدود لقدرته ولا شبيه لصنعه، مدبر للعالم بحكمته المطلقة وقضائه الثابت، لا يعزُبُ عنه مثقال ذرة، ولا يخرج شيء من حراكه عن قانونه الذي رسمه له على أتمّ ما يكون القانون والنظام، ولا يتجاوز الهدف الذي وضعه له وقاده إليه وحرَّكه نحوه، في إطار سلسلة مُتصلة من العلاقات، تدخل حرية الإنسان وإرادته وقراره في صُلب تكونيها، باعتباره فاعلاً مؤثراً في حدود القانون والسنن.

والصانع المُدبر هذا يتمتع بكل صفات الكمال التي تحرك في الإنسان رغبة تمثُّلها، وتجسيد معانيها، وتحريك دلالاتها في عُمق تكوينه المعنوي وفي حراك طاقاته وإمكاناته وفي استنفاد قُدراته وفي ترسيخ تجربة عيشه وحياته[1].

والتوحيد هذا له مراتب، فهو توحيد للذات الإلهية، يرتقي بها صوب الوحدة والتفرد والغنى والأوّلية، فالله هو الواحد الفرد الذي لا مِثْلَ له ولا شبيه ولا قرين، وهو الأوّل الذي أبدع كل شيء وصوّره وقدره، وخلق الكائنات وأحدثها بمحض مشيئته وكمال إرادته ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: 11]، ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [التوحيد: 4]، ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الرعد: 16]. وتنعكس هذه الرؤية للوحدة الذاتية للإله، إدراكاً لوحدة العالم، التي تتبدى في وحدة منشئه وفي وحدة مصيره ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾ [الشورى: 53].

---

(1) **الرؤية الكونية التوحيدية**، ص21 ـ 23. ويقارن: مُطَهّري، **الله والإنسان**، تر: جعفر حشمت خواه، طهران: منظمة الإعلام الإسلاميّ، 1985م، المحاضرة الأولى والثانية. و**الرؤية الكونية التوحيدية**، ص41 ـ 93.

وهو كذلك توحيد للصفات، بمعنى أنَّ الذات الإلهية تستجمع في وحدتها كل صفات الكمال لا يَشذُّ عن ذلك وصف، ولا تتميز فيها صفة عن صفة، ولا كمال عن كمال. فهي الذات الواحدة المستجمعة لجميع صفات الكمال[1].

وهو أيضاً توحيد للفعل، بمعنى أنَّ كل ما في الوجود فعله وأثره، لا فرق في ذلك بين أشيائه وعلاقاته ونظمه وقوانينه. فالعالم قائم به مُستند إلى صنعه وتدبيره متحرك بفعل ما أودعه فيه من عناصر الحركة، مُتجدد بفعل ما رسخه فيه من مبادئ التجدد، متكامل بسبب ما أقامه في أحنائه من أسس التكامل [ما شاء الله ولا قوة إلا بالله]. ومثل هذه المراتب للتوحيد هي مراتب التوحيد النظري، أو التوحيد في مقام المعرفة[2]، فإذا انعكس هذا التوحيد في مقام العمل صار توحيداً عملياً، وسيأتي قريباً الحديث عنه عندما نعرض لمعنى الإيمان وأثره وموقعه.

ز ـ الإنسان وارتباطه بالمصير «في الفاعلية الهدفية للتوحيد»:

إنَّ غاية الحراك الإنساني هي الكمال، وهي هدفه ومنتهاه ومصيره، حسب مُطَهّري، الذي يكرر هنا ما ترسّخ في الأدبيّات الإسلاميّة بشكل عام، من غير تغيير يُذكر، وهو يربط مثل هذا الكمال بطاقات الإنسان وإمكاناته وجملة قدراته الطبيعيّة والنفسيّة والعقلية والروحية المادّية. والإنسان دائب في السعي نحو تحقيق كل ذلك الذي ينطوي عليه ويحتويه، مكابد في إبلاغه إلى مآلاته ونهاياته، وهو يستخدم في ذلك ما يرشده إليه عقله وتدلّه تجربته[3].

---

(1) **الرؤية الكونية التوحيدية**، م. س، ص41 ـ 44.

(2) المصدر نفسه، ص45، والله في حياة الإنسان، ص7 ـ 10.

(3) **الهدف السامي للحياة الإنسانية**، م. س، ص17.

وكثيرون هم أولئك الذين لا يؤمنون بمثل هذا الاعتقاد فيفترضون أنَّ الإنسان لا هدف له في الحياة ولا غاية، وأنه لا يملك أن يسوق ما يتمتع به من قدرات إلى نهاياتها المحتومة؛ لكنّ تجربة الإنسان تدل على خلاف ذلك، فهو ما فتئ مُذْ وُجِد يحاول أن يتلمّس السبل التي تكفل له ذلك، والوسائل والأدوات التي توصله إليه، والتخطيط والتنظيم الذي يسهل له نيله[1]. لكنّه كان على الدوام حينما يستند إلى تدبيره الخاص أو إلى تقديره يخطئ في أحيان ويصيب في أحيان أخرى، يخفق تارة وينجح تارة ثانية، مكابداً نتائج أخطائه، مستمتعاً بنتائج نجاحاته. فاحتاج إلى من يُوجهه وما يُوجهه[2]... ويقلل من آثار النقص الذي يستولي على جملة طبيعته وإمكاناته، والظروف التي تحيط به، والصعاب التي تعترضه.

والتوحيد ضابط ومُوجّه، يرسم الهدف الواضح للإنسان في تجربة وجوده، ويُقنّن له استخدام إمكاناته وطاقاته، ويرسم له حدود القوانين الكليّة التي تكفل له بلوغ كمالاته من أوثق سبلها، ويضبط إيقاع سيره وتكامله في حدود علاقة منتظمة في ما بينها، وفي ما بينها وبين العالم وأشيائه وعناصره، في انسجام تام مع قوانينه. ولقد يتأتى ذلك على الدوام في التدخل المباشر للمبدأ الأوّل في صياغة ضوابط عملية وتشريعات، عبر إرسال الأنبياء للممارسة والهداية والإرشاد والتوجيه، وضبط إيقاع الحراك البشريّ، وتنظيم الطاقات والقدرات والإمكانات، واستثمار إرادة الإنسان وحريته على أفضل وجه، مُسخّرة لما وُضع في

(1) **الهدف السامي للحياة الإنسانية**، ص18.

(2) المصدر نفسه، ص19.

حدودها من عناصر العالم وقوانينه وعلاقات أشيائه، مدبرة لمنافعها وفوائدها ولما تتكشف عنه من قدرات وإمكانات، مستنفدة كل ذلك في سبيل كمالها الإنسانيّ النهائيّ، وغاياتها السامية[1]، وسعادتها الكلية[2].

وهذا الفهم يتطلب من التوحيد فاعليّة أخرى هي فاعليته الوجوديّة، بمعنى التحديد الواضح للعلاقة الوجوديّة للإنسان بالعالم الذي يُحيط به. فكيف يرسم التوحيد إطار هذه العلاقة؟

ح ـ الإنسان والعالم: «في الفاعليّة الوجوديّة للتوحيد»:

يُدرك الإنسان بالبداهة أنَّه ليس الموجود الوحيد في العالم، بل تشاركه في الوجود أشياء أخرى يتعامل معها ويستفيد منها، تؤثّر فيه ويؤثّر فيها. ولقد ارتبط الإنسان بهذا العالم الذي يحيط به مُذْ وُجد، واندفع في سياقه باحثاً متعرفاً مكتشفاً، وراح يُسبغ، على ما يراه منها ويختبره ويتأثر به، صفات تُقربه منه، ويبني معه علاقة شعور وعاطفة. ولقد رسخت الرؤية التوحيديّة لهذا العالم، في مكانته الوجوديّة، صفات جعلته دائم الحاجة إلى ما يُدبره.

منها: محدوديته وتناهيه، بمعنى تناهي عناصره وأجزائه وعلاقاته، وارتباطها بالزمان والسيرورة. ومنها التغير والتحول وعدم الاستقرار والثبات، . ومنها: الارتباط، بمعنى أنَّه لا ينفكُّ موجود أو ظاهرة أو حدث في العالم عن ارتباط ما بما يحيط به من عناصر وظواهر، في تناسق محكم عجيب، ونظام مُتقن وثابت. ومنها: الحاجة التي تنشأ عن مثل هذا الارتباط. ومنها: النسبية، فلا تتصف الأشياء بصفاتها إلا من

(1) **الهدف السامي للحياة الإنسانية**، م. س، ص17 ـ 18.

(2) المصدر نفسه، ص18 ـ 25.

حيث هي صفات لها بالمقارنة مع أشباهها ونظائرها، أو مغايراتها ومفارقاتها، فلا يتَّصف الشيء بكمال ما في نفسه[1].

والإنسان في تعامله مع هذا المحدود حينما يتأمل مثل هذه الصفات، ثم يتبصَّر الوجود في كليته، فإنَّه يُدرك أنَّ ثمة وراء هذا العالم حقيقة لا تتصف بصفات المحدود، ولا تفتقر إلى ما يفتقر إليه، ولا تحتاج إلى جملة ما يحتاجه، وهي مطلقة لا محدودة ولا مشروطة، لا بشيء يُقارنها ولا بعلاقة تقيدها، إليها يستند العالم في وجوده وسيرورته ودوامه[2]، ومن خلالها يرتقي في حدود ذاته وفي حدود كمالاته، وعليها يدلّ ونحوها يرشد، ليكون آية وعلامة على عظمتها وقداسة سلطانها وسعة قُدرتها وشمول إرادتها. فيصبح العالم ميداناً، لا للانتفاع فحسب، ولا لفضول معرفة، إنَّما ميداناً للتبصر والاكتناه والفهم والوعي، وآية مُرشدة وعلامة دالَّة[3].

ومثل هذه الرؤية للعالم ولعلاقة الإنسان به رسّخها القرآن حسب مُطَهّري كمبدأ يستند إليه، يقود البشر إلى الحق ليدركوه في حدود فهمهم للعالم واكتشافهم لعناصره وجملة علاقاته. فقال مثلاً: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة 164][4].

---

(1) **الرؤية الكونية التوحيدية**، م.س، ص27.

(2) مُطَهّري، **التوحيد**، تر: عرفان محمد، بيروت: دار الحوارء، 1324هـ، ص23.

(3) **الرؤية الكونية التوحيدية**، ص27 ـ 28.

(4) المصدر نفسه، ص30 ـ 31.

فعلاقة الإنسان مع العالم هي علاقة اكتشاف ومعرفة، وعقل وإدراك، أعني أنَّها علاقة فكر ووعي. وهي كذلك علاقة شعور ووجدان وعاطفة وانتماء، بما يتكشف عنه من آيات القداسة، وعلامات القدرة اللامتناهية لله، والحضور الكلي والهيمنة الشاملة. ومثل هذه العلاقة للإنسان بالعالم، تنعكس على جملة علاقته به احتراماً وانسجاماً، ارتباطاً وتواصلاً حميماً، تعظيماً وحُنواً، عاطفة ومحبة وشعوراً[1].

ط ـ الإنسان والإيمان: «في الفاعليّة النفسيّة والاجتماعيّة للتوحيد»:

والرؤية التوحيديّة لا تنعكس في مستوى العمل إلا بالإيمان، ذلك أنَّ الفكرة المحضة وحدها لا تُولِّد اندفاعاً، ولا إحساساً بالالتزام والمسؤولية، فالإيمان الراسخ العميق بالفكرة، بما هو شعور بها وعيش لمضامينها وأبعادها في جملة ما يتشكل منه الإنسان، في ضميره وأحاسيسه الباطنية العميقة، وقواه النفسيّة والروحية، هو الذي يُولِّد ذلك ويجعل الفكرة تُعاش وتكابد وتُستلهم وتحيا وتُمتلك وتُلتقط، وتُترجم فيما بعد تأثيراً عميقاً في جوهر الإنسان وتكوينه الداخلي، وتجربة سلوك وعيش في مدى الممارسة والفعل، أو بعبارة مسؤولية والتزاماً[2].

ولقد يتجلَّى الإيمان في مستوى التوحيد، في الإطار النفسي للإنسان[3]، في تلك العلاقة الروحية الراقية بين الإنسان وربه، وفي توجهه إليه وتمثُّل تعاليه وقداسته، التي تدفع الإنسان في اتجاه بناء الذات لتتكامل ملكاتها الداخلية، وترتقي بها خارج إطار القيود المحدودة التي

---

(1) **الرؤية الكونية التوحيدية**، م. س، ص31.

(2) **الهدف السامي للحياة الإنسانية**، م. س، ص86 ـ 87.

(3) **الإنسان والإيمان**، م. س، ص40 ـ 41.

قد تستلبها وتفرض عليها شروطها وتستتبعها وتلقي بظلالها عليها وتسلبها حريتها. إنَّ مثل هذه العلاقة تولد في الذات تحرراً لا حدود له في انفتاح وحيد وفريد على المطلق واللامتناهي، مما يُولِّد إحساساً هائلاً بالقدرة على التحكم بالغرائز والأهواء والميول، وشعوراً عميقاً بالالتزام وبالمسؤولية.

وتتجسد هذه العلاقة في سموها ـ حسب مُطَهّري ـ في العبادة باعتبارها نُزوعاً نحو علاقة مباشرة مع الله، وحوار فريد مع قداسته، وتمثل فائق لجماع صفاته[1]. يقول مُطَهّري «إذن فإنَّ أوّل تأثير لله في حياة الإنسان، هو تأثير نفسي وسلامة نفسيه، تتجسد في وحدة النفس وتناسقها وانسجامها. إنَّ الله في حياة الإنسان يُساوي وحده نفس الإنسان، ويساوي التناسق النفسي، ونجاة الإنسان من تجزئة روحه...»[2].

وهذا هو الذي يُقصد بالتوحيد في العبادة، أعني توحيد النفس وملكاتها في حدود التوجه المطلق إلى الله بالعبادة والطاعة، وفي حدود عيشه في المستوى الأعمق للروح. ووحدة النفس الإنسانية وانسجامها وتناسقها وليدة مثل هذه العلاقة[3]، من خلالها تتوحَّد طاقاتها وإمكاناتها وقواها، وتترقّى فاعليتها، في انسجام كامل وتناسق أكيد.

يقول مُطَهّري: «كلا، إنَّ التوحيد حسب وجهة نظر الإسلام يجب أن يُطبق على وجود الإنسان؛ إذ إن الله في التصور والفكر إنما هو مقدمة

---

(1) **الهدف السامي للحياة الإنسانية**، ص136 ـ 137.

(2) **الله في حياة الإنسان**، ص16 ـ 17 وص18.

(3) المصدر نفسه، ص10 ـ 11.

(لله) في الحياة. فالتأثير الأوّل للتوحيد يعني الوحدة، وحدة العالم، بدليل وحدانية الله ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ [الأنبياء 22]. وهذه الآية تريد بيان وحدة النفس، لأنَّ الآية تقول إنَّ مثل الإنسان الموحِّد من الناحية النفسيّة كمثل العالم تسيطر على وجوده قوة واحدة، وإلا لفقد الوحدة والتجانس والتناسق، فيفسد كيانه ويهدد نظامه وتتعطل طاقاته، مثله كمثل العالم سواء بسواء»[1]، فلا يصمد أمام التحدّيات، وتعتصره الآلام في حمأتها، وتطحنه في لجتها، من غير أن يملك تماسكاً إزاءها أو قدرة على تجاوزها.

والإيمان يتجلَّى في مستوى التوحيد في الإطار الاجتماعي للإنسان في تكافل وتعاضد راسخين، فتنعكس الوحدة النفسيّة للإنسان والتناسق الداخلي لشخصيته، انسجاماً مع ما يشكل محيطه وعالمه الحميم، ومع من يشاركه اجتماعه، وهي تُترجَم في علاقة سوية راسخة قائمة على التكامل وحب الخير، والإحساس بالالتزام والمسؤولية تجاه خير الآخر ونفعه، في اندفاع عاطفة وارتقاء شعور[2].

يقول مُطَهّري: «والحياة الاجتماعيّة السليمة هي تلك التي يحترم فيها الأفراد القوانين والحقوق، وحدود كل فرد منهم، ويقدسون العدالة، ويتبادلون الحب والصداقة، ويعتمد بعضهم على بعض في تضامن وتعاضد، ويتحسسون المسؤولية تجاه بعضهم البعض، بلا طمع أو امتنان، ويتعاملون في ما بينهم كأنهم الجسد الواحد المؤلَّف من أعضاء متكاملة متناسبة. والشيء الذي أكثر من غيره يجعل الحق محترماً،

---

(1) **الله في حياة الإنسان**، ص23 ـ 24.

(2) المصدر نفسه، ص47 ـ 62؛ **والإنسان والإيمان**، ص45.

والعدالة مقدسة، والقلوب متحابة والأفراد متبادلين الثقة، والتقوى والعفاف نافذين إلى أعماق الوجدان الإنساني، والقيم الخلقية حية، ويمنح الشجاعة لمقاومة الظلم، ويحول الأفراد إلى أعضاء جسم واحد متفقين ومتحدين، إنّما هو الإيمان الديني»[1].

ي ـ الإنسان والإيمان: «في الفاعليّة النفسيّة والحركيّة للهدفية»:

وكما يترك الإيمان بالله ووحدانيته آثاره في النفس والمجتمع، فيتشكلان في وحدة منتظمة، تتكامل ضمنها الطاقات في انسجام عجيب وتناسق فاعل. . . فإنَّ الإيمان بالهدفية، أعني باندفاع العالم نحو مصير واحد، يترك آثاره كذلك في النفس الإنسانية، وفي الفعل والسلوك، أعني في النظام العام للمجتمع، وفي جُملة حراكه، وفي آليات تشكل علاقاته، وفي قيمه وتقاليده، ضمن تصور شامل لوحدة العالم والطبيعة، ووحدة نظامهما وقانونهما[2].

أما في حدود التأثير النفسي، فهو يتبدَّى في التفاؤل الذي يترسَّخ من خلال ما يكوّنه الإنسان من انطباع عن الكون، مُرسَّخ على هدفية الخلقة، ومن خلال إبعاده عن التشاؤم والإحساس بالعدميّة والخواء. وَمَنۡ أَعۡرَضَ عَن ذِكۡرِي فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةٗ ضَنكٗا﴾ [طه 124]. ويمنح الإيمان الديني بالهدف شعوراً بالطمأنينة، وإحساساً بالمعنى والدلالة، وبالقيمة والجدوى، فلا يتبدَّى شيء في الوجود على شكل عبث متفلت لا دلالة له ولا جدوى منه ولا مضمون يحتويه. وهو يمنح الإنسان كذلك الشعور بالأمل بالمستقبل[3].

---

(1) **الإنسان والإيمان**، م. س، ص50.

(2) **الرؤية الكونية التوحيدية**، م. س، ص85 ـ 93، وص57.

(3) **الإنسان و الإيمان**، م. س، ص48 ـ 49.

أما في مستوى الحركة والاندفاع، فإنَّ الإيمان بالهدفية[1] يُحرك الإنسان نحو الفعل والعمل، ويدفعه إلى استثمار طاقاته إلى أقصى حدٍّ في خدمة هدفه، وسعياً لبلوغه، وينظمها كأفضل ما يكون التنظيم، ويوفر لها كل أداة أو آلة أو وسيلة، ويحثه على فهم ما يحيط به واستغلاله والتعرف على قوانينه واستثمارها. . . . وينهض بواقعه ليتخطى صعابه وعقباته، بإرادة فاعلة وعزم راسخ.

هذا هو جماع ما يُقدمه مُطَهّري حول الرؤية الكونيّة التوحيديّة، محدداً عناصرها وأركانها، مبيناً خصائصها ومميزاتها. وهو يفترض أنَّ مثل هذه الرؤية تحقق أهدافاً متعددة، فهي تربط الإنسان بالله وتسمو بنفسه في قواها وملكاتها، وترتقي بمنزلتها ومكانتها، وتُعمق إدراكها بوجودها في خضم أشياء العالم وموجوداته، وتشعرها بالإحساس بالمسؤولية، وتوحد المجتمع الإنساني في جملة قيم رفيعة ونظام علاقات قائم على الخير والمنفعة الشاملة والسعادة، وعلى دوافع العدالة والمحبة والتعاون والتكافل والتعاضد. وهي تربط الإنسان من جانب آخر بالهدف السامي للحياة الإنسانية، وتحرك جُملة طاقاته وقدراته وإمكاناته نحو ذلك، وتدفعه إلى مكابدة سيرورته التاريخيّة جاداً في تنظيم حياته وتقنين آليات اجتماعه وطرائق عيشه، لتخدم مقاصده النهاية وآماله القصية، وتؤمِّن له الشعور بالأمل والسكينة والاطمئنان، والإحساس بالمعنى العميق للوجود والدلالة والراسخة لحراكه.

وبكلمة أخرى: مثل هذه الرؤية الكونيّة تبني الإنسان في مستويات وجوده كلها، في الفكر ومستوى الإدراك، مُتجلياً في إدراك المبدأ

---

(1) الإنسان والإيمان، ص55 ـ 69.

ووحدته وجماع صفاته وآثاره وتدبيره وعظمة وجوده، وفي إدراك الهدفية في الخلق وتوجهه في سيرورة دائبة وكدح نحو نهاياته المقدرة والمرسومة، في شعور عميق بوحدة الوجود والعالم والطبيعة. وهي تبنيه في النفس وملكاتها، متجلية في وحدتها وتماسك عناصرها وما منه تتشكل، وتصوغه في سلوكه مُتجلية في حراكه وسيرورته وتدفقه واندفاعه، مُستثمراً كل إمكاناته وقدراته في خدمة الأهداف الكلية للوجود، ومستغلاً كل طاقات الطبيعة في سبيل ذلك، في تنظيم وتخطيط ودقة، وتبصُّر لآفاق ما ينتهي إليه ذلك من آثار.

ولأنَّ الإنسان لا يملك وحده أن يؤسّس علاقته بالمبدأ ليقيم من خلالها وحدة ذاته، وليبني على ضوئها نظام طاقاته الداخلية وقدراته النفسيّة وجماع قواه في تناسق وانسجام وتوازن، وليس بمقدوره وحده كذلك أن يُحدد الميزان الذي يكفل له ذلك، ولأنَّه كذلك ليس بمستطاعه أن يحدّد لنفسه الضوابط الكلية والقوانين والأنظمة التي تكفل له بلوغ هدف وجوده وغاية كونه ونهاية سيرورته وتنظيم سلوكه وتحديد أفعاله في طبيعة آثارها ونتائجها وما تتمخض عنه، وكذلك تنظيم علاقته بالعالم مستثمراً إياه منتفعاً به مُسخراً عناصره وأشياءه، لمحدودية مداركه من جهة، ولاحتمال أن تسوقه دوافعه الدونية وغرائزه. . . ورغائبه من غير شعور منه، فتشوه تماسك ذاته ووحدتها، وتُعطل طاقاته وقدراته وتشلها، وتضر بعلاقته بالعالم وتنتقص منها، احتاج إلى أن يضبط إيقاع حراكه النفسي الداخلي، والخارجي السلوكي، وأن تُرسم له الحدود في ما هو ضار وفي ما هو نافع، في ما هو حسن مطلوب وفي ما هو قبيح منبوذ، بأن يحدد له المبدأ صورة ذلك، وأن يلقيه إليه، وأن يبلغه إياه عبر شريعة كاملة يحملها بشر منتخبون مصطفون، يتمتعون بصفاء ذات

وبسمو روح ورقي عقل واكتمال خصائص وملكات، يرشدون إليها ويعرفون بها، ويوضحون سبيلها، ويشرحون آثارها، ويرغبون في التمسك بدلالاتها وآياتها. وبالشريعة هذه تُرسم طبيعة ما ينبغي أن تكون عليه العلاقة مع المبدأ في مستوى الروح والوجدان والشعور وفي مستوى الوعي والفكر والإدراك. وما يتشكل من هذه القوانين في هذا المستوى، إنَّما يتبدَّى كشريعة للعبادة والحياة. وبالشريعة هذه تُرسم طبيعة العلاقة مع الهدف في مستوى الحراك والسيرورة والفاعليّة والكدح، وما يتشكل من قوانينها في هذا المستوى إنَّما يتبدَّى كنظام يضبط إيقاع نشاط البشر في كل الميادين، ويكفل لهم بلوغ مقاصدهم الكلية من أسلم أبوابها، باستثمارهم لطاقاته على أفضل وجه، وبناء علاقاتهم وفق ميزان العدل والتوسط والاستقامة فيما بينهم وبين أنفسهم، وفيما بنيهم وبين الطبيعة، وفيما بينهم وبين العالم.

هذه هي عناصر الرؤية الكونيّة التي يرى مُطَهّري أنَّها يجب أن تُحيى وتُستعاد، وإحياؤها يعني تجديدها... وهذا يقتضي أن مثل هذه الرؤية أصابها التشويه، وتعطَّل الكثير من عناصرها سواء في مستوى المعرفة والفكر، أو في مستوى الفاعليّة النفسيّة، أو في مستوى الفاعليّة السلوكية والحراك في التاريخ.

فقد تشوّهت على مدى الزمن تصوراتنا الراسخة عن المبدأ الأوّل أو المصير كما عرضها الإسلام وبيّنها، واضطربت مفاهيمنا واعتقاداتنا، فأثّر إيماننا بمثل هذا المبادئ المشوَّهة والمضطربة على بنائنا النفسي والروحي، وعلى توازن قدراتنا الداخلية، وكذلك اضطراباً وتشوهاً في مستوى حراكنا ونظامنا الشامل لحياتنا، وفي كيفية بنائنا لعلاقاتنا، أعني في جملة سلوكنا.

ويظهر ذلك بوضوح في ما كوَّناه من مفاهيم خاطئة، على مدى الزمن، أخلَّت بالرؤية التوحيديّة للعالم وللإنسان وللوجود، كفهمنا للقضاء والقدر والعدل الإلهي، وللصفات الإلهية في مجموعها، من علم وقدرة وإرادة، ولطبيعة السلطة الإلهية على العالم، أو الصنع الإلهي والتدبر، أو الخلق والتقدير، إلخ... وكفهمنا كذلك لطبيعة مصائرنا ولمعادنا وآخرتنا، وحياتنا في حدود ما تتَّصل من خلاله بهذه الآخرة من وشائج وعلائق، وبفهمنا للنبوة وللنبي ولطبيعة الوحي، والشريعة والكتاب... إلخ.

وقد راح المسلمون يُحوِّلون الرؤية الإسلاميّة الشاملة للكون إلى مُجرد فكرة عقلية، ونظام تفكير، مخلين بالآثار النفسيّة والاجتماعيّة والتاريخيّة ـ الحضارية التي تنتجها، وبالمفاعيل التي تحركها، وبالآثار التي تتركها في وجود البشر وحراكهم وسيرورتهم. فانتفى الأثر الذي يُحدثه التوحيد مثلاً أو الإيمان بالتوحيد في مستوى الروح وفي مستوى العمل، والإيمان بالآخرة والمصير في مستوى الحراك التاريخي المنتظم والمتوازن، وفي مستوى الفاعليّة الاجتماعيّة للإنسان، وفي مستوى توجيه الطاقات والقدرات وبناء العلاقات مع الطبيعة والعالم والإنسان. وبعبارة تحوَّلت هذه الرؤية إلى نظام اعتقاد عقلي، وإلى صورة مجردة ومفاهيم متعالية جافة وجامدة لا حراك فيها ولا روح، وإلى مقولات ذهنية تفتقد الدافعية والتحريك والتوجه... فاختل بذلك نظام البشر في مستوى بناء النفس وفي مستوى بناء الحياة.

فالإحياء إذن هو إحياء لفكرنا واعتقاداتنا وإعادة تخليصها من شوائب ما طرأ عليها من مفاهيم خاطئة وتصورات مغلوطة وقناعات

مُشوهة، وإحياء لحضورها في صميم وعينا الداخلي كتصورات تُعاش وكقناعات تتدفق في عمق القلب والروح والعاطفة والوجدان وفي نظام حياتنا، حية متجسدة في كل حراكنا، وفي كل أشكال فعلنا، وأنماط سلوكنا، وفي استثمارنا لإمكاناتنا ولطاقات العالم من حولنا. لكن كيف يتبدَّى مثل هذا الإحياء في جُهد مُطَهّري ونتاجه، وما هي شروطه وآلياته، وما هي طرائقه ومناهجه...؟ هذا ما سيأتي في الفقرة التالية.

2 ـ تجديد علم الكلام: «نظرة في المنهج والآفاق»

أ ـ علم الكلام وبواعث تجديده

يطلق علم الكلام على ذلك الجُهد العقلي الذي كان يهدف في أوَّل نشأته إلى الدفاع بأدلة عقلية خالصة عن العقائد الإسلاميّة في وجه خصومها، أو في وجه البدع والنِحَل الزائفة التي راحت تتولَّد وتنشأ باطراد في المجتمع الإسلاميّ[1]، وتطغى على عقول أفراده وتوجه سلوكهم وتفكيرهم.

ولقد خاض هذا العلم معارك مجيدة في هذا السياق، وحفظ للعقيدة الإسلاميّة تماسكها وتناسقها المنطقي، ورسَّخ أصولها على أساس منهجي مُحكم. هكذا كانت بدايته... لكنّه راح في مراحل تطوّره اللاحقة ينحو باتجاه أن يُصبح مجموعة من العقائد الفلسفيّة الدينيّة، والتصورات المجردة والمفاهيم العقلية، تعرض على شكل مبادئ أساسية لا يكون الإنسان مسلماً إلا إذا أخذ بها وأدرك مضامينها وأحاط

---

(1) فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، عمان: دار الشروق، 1988، ص191.

بأبعادها. ولأنَّ هذا العلم راح يتشكل في طوره الأتمّ في خضمّ تبلور الفرق الإسلاميّة والمذاهب التي ولّدتها الخلافات السياسيّة الأولى في الإسلام، وفي أحضان الفلسفة الهلينية المنحدرة من الإغريق، فقد راح يُستخدم كأداة للمنازعة والصراع المذهبي والفكري، وكوسيلة يُؤكد بواسطتها كل مذهب مشروعيته المعرفيّة واستقامته الدينيّة وحصرية تعبيره عن الإسلام في صفاء مفاهيمه وواقعية أصوله وسلامة مضامينه وهي مذاهب راحت تستلهم في سبيل ذلك طرائق تأمل وآليات تفكير ومناهج، تدافع من خلالها عن وجهات نظرها وآرائها وتوجهاتها، وتستثمر معارف فلسفيّة ولاهوتية متعددة المنابع والمصادر. لكنّ الكلام مع كل ذلك حافظ على ارتباط شديد بالأسس الإيمانية للدين، وتميَّز على الدوام بخصوصية مسائله وقضاياه، بالرغم من اشتماله على مباحث فلسفيّة كاملة ضمن سياق مسائله، ولم يتحول بأي حال من الأحوال إلى أن يكون مبحثاً فلسفياً أو طبيعياً غير مُقيد بقضايا الإلهيات أو الميتافيزيقيا، وظلَّت مباحثه الأساسية هي مباحث وجود الله وصفاته، والأفعال الإلهية والإنسانية، والوحي والنبوَّة، والمعاد، والإمامة، ونظام الحكم والتدبير، وغير ذلك من المباحث المتصلة بها أو اللازمة لها. لكنّ الموضوع الأساسي الذي بقي أساس كل ذلك هو مبحث التوحيد الذي على أساسه سُمي هذا العلم علم التوحيد، ولا عجب في ذلك ما دام الإسلام هو أوّلاً وآخراً دين الوحدانية في أعمق معانيها وأعلى صورها[1].

وقد كان يتبدَّى في خضم تطوّر هذا العلم واكتماله، وفي سياق

---

(1) **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، م.س، ص192.

فاعليته وتأثيره، سؤال ظلَّ ماثلاً على الدوام، وهو أنه إلى أي مدى تنتمي جُملة المعاني التي عبر عنها إلى مستوى النظر والفكر والخالص؟ وكيف يُمكن لمثلها أن ينفذ إلى صميم الوجود الإنساني، الفردي والاجتماعي، لتشكله بطريقة أو بأخرى؟ وما هي الفاعليّة التي مثلها هذا العلم في حياة المسلمين الشخصيّة، العقلية منها والمادّية والروحية؟ وإلى أي مدى احتفظ بدافعيته في توجيه الحراك الإنساني في مسارات محددة المعالم واضحة الأهداف مُنظمة الخطوات[1].

الواقع أنَّ نزوع هذا العلم إلى التجريد، واعتماده القوي على الطابع الجدلي العقلي الصارم، وعلى منهج منطقي نظري مفارق، وتحول مسائله إلى جُملة مفاهيم وتصورات فاقدة للروح وللحياة، لا تتصل بالفعل الإنساني إلا بوشائج واهية ضعيفة، وخوضه في مسائل عارضة وجزئية، طبيعية أو تاريخيّة، أو عقلية خالصة، وتحوله من علم يُؤسس لترسيمة واضحة لعقائد الإسلام كما تتجلَّى في الوعي المباشر للإنسان، وتتجسد في جملة حراكه النفسي والتاريخي، كل ذلك قد حوَّل هذا العلم إلى علم جاف لا حياة فيه، وإلى منظومة من المفاهيم التي لا تأثير لها في حياة المسلم المشخَّصة، وفي سيرورته التاريخيّة ووجوده، وفي طبيعة العلاقة التي يجب أن تتحقق بينه وبين الله، وفي جوهر الرابطة التي ينبغي أن تقوم بينه وبين فعله، في حدود التأثير النفسي الذي تُحدثه الأولى وترسخه، وفي حدود المسؤولية التي تنشأ في مستوى الثانية وتُوجد.

فلم يعد ثمَّة معنى مُحقَّق عند الإنسان المسلم مثلاً للقول بأنَّ الله

---

(1) **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، ص191.

وجودٌ مَحْض أو واجب بذاته، وأنه عالم بعلم هو عين ذاته أو غيرها، وأنَّه حي بنفي الموت عنه، عالم بنفي الجهل عن ذاته، خالق بلا حركة أحدثها ولا مادة تصرَّف بها، وغير ذلك من الموضوعات التي خاض فيها المتكلمون في جدالهم مع المخالفين، وألزموا أنفسهم الخوض فيها خوضاً واسعاً مُستندين فيها إلى مبادئ في الطبيعة أو في العقل.

ولقد كان[1] للإشكاليّة الكلامية التي تتَّصل بالفعل الإلهي في شُموله وسعته، أو في محدوديته وتقيده، وبالفعل الإنساني وإطلاقه أو تحدُّده صدىً واسعٌ في نفوس المسلمين، وهي لم تكن ناشئة في الأساس من الجدل الكلامي نفسه ولا مستندة إليه، بل استندت في أساسها إلى الشعور المباشر، الذي يُحرك في الوجدان والوعي سؤالاً مباشراً حول طبيعة هذه العلاقة التي تربط الله بخلقه، أو تربط الإنسان بفعله.

وقاد مثل هذا السؤال أوّل الأمر إلى اتجاهين، تمثَّل الأوّل في القول بإلهية التمركز، وبأنَّ الله هو الفاعل المطلق، لإحساس أصحابه الوجداني بأنَّ قدرتهم وفعلهم منوطان بوجود متعالٍ كلّي الإرادة والقدرة والفعل يُحيط سلطانه بالعالم كله ويوجهه بعلمه وتقديره، هو الوجود الإلهي، من غير أن يلتفتوا إلى ما يثيره هذا الموقف من صعوبات في دائرة التكليف الشرعي، والمسؤولية الإنسانية تجاهه. ولم يشعر بمثل هذه الصعوبات إلا أولئك الذين قادهم الجدل حول الفعل الإلهي إلى إدراكها، فراحوا يقدمون في سبيل دعم هذا الموقف كل التسويغات المُمكنة التي تدعمه وتنقذه.

---

(1) **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، م.س، ص113.

أما الموقف الثاني فيتمثَّل في اتجاه إنساني التَّمركز، يجعل للإنسان نصيباً أو كل النصيب في قدرته على الفعل، وفي تحقيقه، فاندفع أصحابه في ترسيخ المسؤولية الإنسانية تجاه المصير، مُؤكدين للشريعة مكانتها ومسوغها، ولقد هال هؤلاء القولُ بأنَّ الله هو فاعل كل شيء بما في ذلك فعل الإنسان، في مستقيمه ومُنحرفه، وفي صائبه وخاطئه، ورأوا أنه يقود في النهاية إلى إسقاط مبدأ التكليف الشرعي من أساسه، فاندفعوا في تأكيد الفاعليّة الإنسانية والمسؤولية البشريّة أمام حراكه بكل مُسوغ ممكن، وبكل طريقة مُجدية، وتوسلوا في ذلك طرقاً عقلية، ووجدانية.

لكن بالرغم مما تركه مثل هذا الجدل في حدود المسؤولية الإنسانية من نتائج في حياة المسلمين ووعيهم، إلا أنَّ علم الكلام في عمومه بقي غير ذي جدوى في الحياة العملية للمسلمين، ولسنا بحاجة إلى كبير عناء للتأكد من غياب التأثير النفسي الاجتماعي مثلاً لمبدأ التوحيد في شموله، وللتثبت من أن شيئاً من التأسيس الكلامي في مستوى النظر والفكر لا يكاد يتوجه بأي حال إلى وعينا الشامل الكُلي ليبين لنا النتائج الحية التي تترتب على أصول الاعتقاد ومنها التوحيد. فمباحثه في عمومها لم تكن تذهب إلى أبعد من تقرير نقلي أو عقلي لهذه المبادئ. أما ما تعنيه بالنسبة للإنسان المؤمن في حياته اليومية، والأثر الذي يتركه الإيمان بها وعيشها في صميم الوجدان كمبادئ مُحركة فاعلة، في الحياة الزمنية المُشخصة وفي مستوى الفاعليّة التاريخيّة، فهو شيء يكاد يكون غائباً تماماً.

ثم إنَّ الطابع الجدلي للكلام، والاستثمار المتوسع لطرائق كان

يُقصد منها إفحام الخصوم أكثر مما يقصد منها تقرير الحقيقة في مستوى وجودها وفي مستوى آثارها وفاعليتها، فتح المجال للبدع والانحراف، اللذين انتهيا إلى تشويه الصورة الخالصة لمبدأ التوحيد، وحينما نفذت هذه البدع إلى مبدأ الفاعليّة الإلهية انتهت إلى الجبْر، وولَّدت إنساناً مستسلماً مُستكيناً لا يُحسن إدارة طاقاته ولا تحريك إمكاناته، وكائناً مشلول القوى خائر الإرادة والتصميم والعزم، وولَّدت اجتماعاً رتيباً مستسلماً إلى مصير لا يكاد يؤثر فيه أو يُغير معالمه، وإلى سلطة مستبدة قاهرة تطمح إلى تأكيد سلطانها وترسيخ نفوذها وتحقيق مآربها وأغراضها، وهي حينما نفذت إلى مبدأ العدل شلّت الفاعليّة الزمنية للمسلمين ورسَّخت أشكالاً لا حدود لها من الفوضى والفساد والاضطراب، وأنماطاً لا حصر لها من ألوان التدافع والصراع، فطغى التقهقر والانحدار السياسيّان والاجتماعيان والنفسيان في مفاصل المجتمع وفي جملة علاقات أبنائه.

وقد انتهى علم الكلام الذي نشأ أوَّل الأمر في أحضان العقيدة، مُدافعاً عنها مؤكداً لفاعليتها في توجيه حياة البشر وترسيخ فاعليتهم وتنظيم اجتماعهم استناداً إلى مبدأ التوحيد، إلى علم قضى على ذلك كله، أو ساهم مساهمة فاعلة في القضاء عليه، لينتفي أي أثر للاعتقاد الديني في حياة المسلمين، أو ليتقلَّص ويتضاءل، ولينعدم أو يكاد.

وكان ينبغي على المسلمين ـ بعد أن تحوَّل علم الكلام إلى علم مُجرد لا حياة فيه يَجْتَر مقولاته على شكل شروحات أو حَواشٍ ـ أن ينتظروا العصور الحديثة، ليدركوا الإشكاليّة التي تولَّدت عن علم عقيم وغير ذي جدوى، وليبحثوا على ضوئها عن علم كلام جديد، يكون

للتوحيد فيه وظائف جديدة، أو فلنقل تُستعاد فيه للتوحيد وظائفه الأساسية التي رسخها الإسلام في نصوصه وأكد عليها ووجه العقول والمشاعر نحوها، عن علم مُحرِّر للإنسان مطلق لقدراته وطاقاته مُجدد لطبيعته وفاعليته، ضابط لإيقاع حراكه، علم صاف من الشوائب والأكدار التي ألحقه بها الانشغال الجدلي المتوسع بقضاياه ومسائله، علم حي باعث للروح ومولِّد للطاقة وللاندفاع مُحفز لإرادة الإنسان، مواكب لحريته في بناء حاضره على ضوء مصيره وأهدافه الكلية، مولِّد للأمل وللرجاء.

وأوّل محاولة نقع عليها في هذا السبيل هي محاولة محمد إقبال[1]، الذي أدرك أوّلاً ضرورة السعي لإصلاح علم الكلام، من خلال التأكيد ليس على العلم بوجود الله في نفسه، وإنَّما على الاتصال به عن طريق توفير الدافع الداخلي الذي يجعل قلب المؤمن عامراً بحضوره، متحركاً باتجاهه، متعلقاً به، حياً في ظل نوره، فينتصر بذلك على الخمول والجمود والعطالة.

ولقد نجد صدىً واضحاً لمثل هذا النزوع في جُهد مالك بن نبي ونتاجه، حيث أكد في كتابه «وجهة العالم الإسلاميّ»[2]، على أنَّ «مشكلتنا ليست في أن نُبرهن على وجود الله بقدر ما هي في أن نشعر بوجوده ونملأ به نفوسنا باعتباره مصدراً للحياة والطاقة والفعل، ومنبعاً للإرادة والتصميم والعزم». وهذا ما لا يُرجى من علم الكلام التقليدي أن

---

(1) محمد إقبال، **تجديد الفكر الديني**، تر: عباس محمود، القاهرة: 1955م.

(2) مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، تر: عبد الصبور شاهين، القاهرة، 1959م، ص55؛ ويُقارن حول ذلك: فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، م.س.، ص194 ـ 195.

يحققه أو يؤدي إليه؛ لأنَّه يُمجد الجدل وتبادل الآراء، ويضع مكان الفاعليّة النفسيّة والحضارية لقضاياه فاعليّة معرفيّة نظريّة تعلم المسلم مسألة وجود الله، ولا تساعده على أن يحياها في عُمق شعوره ووجدانه، وفي صميم حركته وجوهر فاعليته.

وهذه المشكلة في علم الكلام التقليدي، هي التي حرَّكت الأفكار باتجاه نزعة تجديد لهذا العلم، تعيد له تأثيره في الحياة المُشخَّصة للمسلمين. لكن ثمة قضية أخرى كانت إحدى دوافع ذلك، ففي غمرة اندفاع العالم في حداثة شاملة وشيوع مذاهب متعددة في الفكر وفي الاجتماع وفي النفس، وفلسفات لها ركائزها الفكريّة والمعرفيّة والمنهجية، وانفتاح حدود العالم على تفاعل لم يسبق له مثيل بين ثقافات وأديان، كان على عقيدة التوحيد أن تكتشف في ذاتها عن إمكانيات مُستوعبة، وعن قدرات استجابة وتمثُّل لأمور لم تكن ماثلة في تجربة المسلمين فيما مضى، ولم يختبروا ما تثيره من أسئلة وتحركه من إشكاليات.

ولقد كان من أبرز هذه المشكلات مُشكلة التقدم والمدنية، وما فتحه العلم الطبيعي من آفاق، وما أثمره من كشوفات ونتائج وحصائل مذهلة وجذابة، تثير الإعجاب وتُحرك الفضول وتُلقي بظلالها على كل عقيدة دينيّة تمتلك رؤية كونيّة وتعبر عنها. وما تمخض عنه الحراك الإنساني من نُظم في التربية والاجتماع والسياسة، ومن مذاهب في التاريخ والمصير والإنسان.

تجسَّدت أولى محاولات إعادة بلورة تصور للتوحيد، يستجيب أوّل الأمر لداعي المدنية والعمران، عند جمال الدين الأفغاني، الذي ركز في

نقده لمذاهب الدهريين على ما يتركه الإيمان بالمبدأ الواحد وبالمصير المشترك للخلق، في عودة شاملة يوم الدينونة للحساب، من عناصر إيجابية في مستوى قيم الإنسان وملكاته وجُملة علاقاته وفي مسؤولية شاملة عن صنعه وفعله، وعن حراكه وسيرورته[1]. وافترض أنَّ هذين المذهبين أو العقيدتين، «وازعان قويان يكبحان النفس عن الشهوات ويمنعانها عن العدوان، ظاهره وخفيه، وحاسمان صارمان يمحوان أثر الغدر، ويستأصلان مادة التدليس، وهما أفضل وسيلة لإحقاق الحق، والتوقيف عند الحد، وهما كذلك مجلبة للأمن وللراحة». وبدونهما لا «تتقرر هيئة للاجتماع البشري، ولا تلبس المدنية سربال الحياة، ولا يستقيم فيها نظام المعاملات، ولا تصفو صلات البشر من شائبات وكدروات الغش...»[2]، فيرتقي ذلك بالمدنية وبنظام الاجتماع الإنساني، ويُؤدي به إلى تحصيل أكبر قدر من السعادة، وإلى الصعود بالإنسان إلى الكمال العقلي والروحي[3].

ولأجل أن يُحقق هذان المبدآن أثرهما هذين، فينبغي تخليصهما مما لحقهما من تشويه، وطرأ عليهما من انحراف، وهو يمثل لذلك بعقيدة الجَبر التي تترك الإنسان كريشة في مهب الريح يقلبها كيف يشاء، وتفقده داعية الكسب والسعي فيتحول من عالم الوجود إلى عالم العدم[4]. وبعقيدة القضاء والقدر والتوكل التي آلت إلى غير ما قصده

(1) جمال الدين الأفغاني، «**الرد على الدهريين**»، ضمن الأعمال الكاملة، تح: محمد عمارة، القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، د.ت، ص170 ـ 173.

(2) المصدر نفسه، ص173.

(3) نفسه، ص172.

(4) جمال الدين الأفغاني، **رسالة القضاء والقدر**، ضمن الأعمال الكاملة.

الله منها من معانٍ ودلالات، وقرره من خلالها من مقاصد وغايات[1].

ولقد قاد جُهد الأفغاني إلى جُهد أكثر عمقاً وأبعد أثراً، هو جُهد محمد عبده الذي قدم في (رسالة التوحيد) أبرز صورة لما يمكن أن ينبثق عنه التفكير الإسلاميّ في إطار تجديد علم الكلام في زمنه، والكتاب بالرغم مما احتواه من استئناف شامل للأفكار الكلامية والفلسفيّة التقليديّة، ومن نُزوع عقلي واضح يذكرنا بالاعتزال في أوج ازدهار حركته، فإنَّه دفع بكل ذلك في إطار تبصر جديد للفاعليّة الإنسانية والاجتماعيّة لمبدأ التوحيد ولجملة العقائد في الإسلام. ذلك أنَّ محمد عبده يؤكد على باعث الوجدان كما يؤكد على باعث العقل، ويُقرر أن الإنسان ليس عقلاً وحده، وإنَّما هو أيضاً فاعليّة وجدانية تُطل على سر القهر المحيط من كل جانب، وتذكر الإنسان بقدرة الله الذي وهبه ما وهب، الغالب عليه، الآخذ بأزمة هِمَمه، وتسوق إليه من الأمثال في ذلك ما يقرب إلى فهمه، وتحثه عبر المواعظ والعبر على تبصر دلالاته والعيش في رحاب مقاصده، وتنعش روحه وتحرك ضميره وتخمد شهوته وتستحوذ على غضبه[2].

والتوحيد مثَّل عند عبده طاقة محررة؛ لأنَّه يجتثُّ جذور الفتنة ويطهر العقول من الأوهام والعقائد الباطلة، ويرتفع بالإنسان إلى أسمى مراتب الكرامة، وهو يمنح الإنسان حريته ويطلق إرادته ويحرره من الخضوع لأية سلطة زائفة، أو إرادة مصطنعة واهية، أو لأهوائه وشهواته ورغائبه. فيقرر بذلك المساواة بين البشر في مستوى الخِلقة والتكوين،

---

(1) **الرد على الدهريين**، ص184 ـ 187.

(2) محمد عبده، **رسالة التوحيد**، القاهرة: دار المعارف، 1971م، ص59 و125 ـ 126.

ويحثهم على التنافس في الفضائل والمعارف على المستوى النفسي، وفي العمل على مستوى الاجتماع. وهو كذلك يوقظ العقل ويحرر طاقاته، ويخلع منه أصول التقليد وينسف دعائمه وأركانه، ويؤكد أنَّ الإنسان خُلق ليقاد بالعلم لا بالقيود الزائفة. وهو كذلك يرد الكثرة إلى الوحدة، والتنابذ والاختلاف إلى الاتحاد والتضامن. فكما يردُّ التوحيد العقائد كلها إلى دين الله الواحد، يرد الفرقة الاجتماعيّة إلى الوحدة والائتلاف، فتستقل بذلك إرادة الإنسان ويستقل رأيه وفكره، وبهما تكتمل إنسانيته، وتتحقق سعادته التي هيأه الله لها بحكم الفطرة والطبيعة[1].

وقد اندفع محمد عبده في رده على هانوتو وعلى فرح أنطون في تأكيد هذه المبادئ وفي تثبيت قيمتها في حياة الإنسان والمجتمع على حد سواء؛ لكنّه اعترف من جانب آخر بأنَّ كثيراً من عقائد الإسلام في التوحيد أو النبوة أو القضاء والقدر أو العدل الإلهي شابها الانحراف والتشوه، وأنَّ ذلك نشأ في التاريخ بفعل الانحطاط الذي عاشه المسلمون فترات طويلة، فترك آثاره المدمرة على مجمل حياتهم، وقادهم في مسالك التردِّي، وأن ذلك لم يعرفه المسلمون الأوائل حين اندفعوا بمدنيتهم إلى ذُراها، وقادوا البشر في مسالك الرقي والازدهار والتقدم، وأبدعوا العلم والمعرفة والنظام، وأن توقف فاعليّة العقيدة في نفوسهم إنَّما كان بفعل توقف فاعليّة أهلها[2].

وجُهد محمد عبده هو ذروة ما بلغه هذا الموقف الكلامي في مطلع

---

(1) **رسالة التوحيد**، ص150 ـ 155.

(2) محمد عبده، **الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية**، القاهرة، 1902م، ص90 ـ 104.

القرن العشرين ليبقى أثره راسخاً عند علماء ومنظرين أخذوا منه اتجاهه، ورسَّخوا دعائم فكرته، وانطلقوا به في آفاق متعددة مختلفة كحسين الجسر في محاولته لتأكيد التوافق بين الإسلام والعلم في كتابيه «الحصون الحميدية»[1]، «والرسالة الحميدية»[2]، أو عبد القادر المغربيّ أو شكيب أرسلان أو طنطاوي جوهري أو محمد جمال الدين القاسمي، لينتهي حراكهم في انبعاث جديد لإشكاليات كانت تنتظر أن يتابع الخوض فيها على نفس الأسس التي رسخها محمد عبده، لكنّها راحت تتجه في العالم العربي على وجه خاص في اتجاهات مختلفة متباعدة، وتترك آثاراً على نهاية القرن لا تشبه ما كُنا نراه في بدايته، ولتوجِّه فاعليّة المسلمين باتجاهات جديدة.

ب ـ المنطلقات المنهجية لتجديد علم الكلام عند مُطَهّري:

لم تكن المنطلقات الفكريّة التي شكلت الدافع لتجديد علم الكلام عند مُطَهّري تختلف عنها عند أولئك الذين تحسَّسوا المأزق المعرفيّ الذي اصطدم به هذا العلم واندفع فيه... حتى فقد كل فاعليّة له في حياة المسلمين المشخصة، فقد أدرك مُطَهّري بوضوح الانعطافة التي جعلت منه علماً عقلياً جافاً لا تحرك مقولاته وجدان البشر باتجاه مضامينها وما تعبر عنه، ولا تثير فيهم أية فاعليّة أو اندفاع، ولا تُحرض عندهم أي شعور بالمسؤولية الملزمة تجاه أنفسهم وتجاه مجتمعهم وتجاه العالم الذي يعيشون فيه. وهو راح يستعيد جملة هذه المقولات في سلسلة كبيرة من أعماله خصَّصها في عمومها لإعادة التركيز على بحث

---

(1) طُبع بالقاهرة، د.ت.

(2) طُبع في بيروت، 1306هـ.

قضايا الاعتقاد كالتوحيد، والعدل، والنبوة والإمامة والمعاد، مُستعيداً من خلالها ما تمَّ تأصيله في التجربة المعرفيّة المتماديّة لهذا العلم في ذروة اندفاعه، وفي فترات رُكوده وانكفائه. ولأنَّ التوحيد يشكل جوهر هذه القضايا ومبدءها وأساسها وركيزتها الكلية، فقد كان له النصيب الأوفر من بحثه وانشغاله، متلمساً معانية ودلالاته، مستعيداً وهجه وتدفقه وحراكه، مُؤكداً على الدور الخطير الذي يلعبه في مستوى المعرفة والإدراك والعلم، وفي مستوى الشعور والوجدان والقلب، وفي مستوى الحراك الاجتماعي... باعتباره ركيزة للحياة وباعثاً للعمل ودافعاً للجهد وناظماً لحركة الإنسان وعلاقاته، في إطار العالم الذي يتضمنه ويحتوي حراكه وفاعليته.

ولأنَّ مُطَهّري كان خبيراً بكل الروافد التي استقى منها هذا العلم أدواته وطرائقه، والمنابع التي تشكّلت من خلالها آفاقه المعرفيّة، فلقد راح يستعيدها مختبراً جدواها وفاعليتها في إعادة تكوين علم الكلام، والتوحيد منه بوجه خاص، وفي تجديد دافعيته وتأثيره ودلالاته العميقة ومضامينه وأبعاده القصية ومقاصده. سواء في ذلك الروافد الفلسفيّة والميتافيزيقية التي بقيت حيَّة في مدارس العلم في مناطق كثيرة من العالم، ومتوقدة في عقول مفكّرين مبدعين وفلاسفة متبصرين[1]، أو

(1) لقد توسع مُطَهّري في استثمار العلوم الفلسفيّة والعقلية. وهو كان يرى أنَّ الفلسفة لم تنته عند ابن رشد كما ظن كثيرون، بل توسعت وتعمقت بعده في محافل الفكر في أماكن كثيرة من العالم الإسلاميّ وتجسدت في مذاهب موسوعية، استلهمت تراث العقل وتراث الروح، أعني مذاهب الفلسفة العقلية في الإسلام ومذاهب التصوف العرفانيات والإشراق كما هو الحال في الملا صدرا أو في شيخ الإشراق السهروردي، وهو يؤمن كذلك أن الفلسفة الإسلاميّة التي استلهمت التراث اليوناني ومصادره المتعددة، تجاوزت هذا التراث في حوارها العميق معه، وأضافت إليه في المضمون =

الروافد المنهجية والطرائق، أو الروافد الكلامية المتنوعة والمختلفة. وهو راح يؤكد في وضوح لا لَبْسَ فيه على ضرورة إعادة تأسيس الكلام على منهج عقلي وفلسفي راسخ، يُستبعد منه كل اشتغال جدلي، وكل توسع في الطرائق والأدوات، ليكون أكثر تماسكاً في بنيته وأساسه، وفيما يقوم عليه من قواعد، وليؤمن لنفسه تناسقاً منهجياً عقلياً راسخاً يُجرده من أشكال البدع التي يمكن أن تلتصق به، والانحرافات التي يمكن أن تُشوه مضامينه، أو أن تُخلَّ بدلالاته وتعطل وظيفته، وتدفعه إلى الانشغال بقضايا عرضية لا علاقة لها البتَّة بعلم الكلام ولا بما ينتظره من دور، ولا بالعقائد الدينيّة في مضمونها ومؤداها أو في فاعليتها وآثارها[1].

ولأنَّ مُطَهّري كان يُدرك بعمقٍ النهايات التي انتهى إليها هذا العلم، ويعي تحوله من علم يُرسِّخ العقيدة على العقل ويمنحها مشروعيتها المعرفيّة ويدافع عنها في وجه الشبهات والشكوك لتبقى حية متوقدة في وجدان أهلها وهَّاجة مضيئة في شعورهم، إلى علم جامد مُتحجر ومجرد لا يملك أن يواجه شبهة أو أن يرد تساؤلاً أو يحرك دافعاً أو يحيي شعوراً وإحساساً، فلقد اندفع في محاول تحريره من تعاليه وجموده، سواء عبر تبسيط مصطلحه وتقريبه إلى التداول، أو عبر إعادة تحرير مقولاته من

= والمنهج، وفي اللغة والمصطلح، وفي المسائل والموضوعات، في سبيل بناء نسقها كفلسفة نبوية، أو إلهية بمعنى أدق، تندفع في رحاب الدين وآفاقه ودلالاته المعنويّة والروحية العميقة، ومقاصده الشاملة الكلية. وقد كشف نتاجه حول ذلك عن عُمق معرفته بهذا التراث، وعن إمكاناته الكبيرة في إعادة تشكيله وبعثه والانتفاع منه. يلاحظ مثلا: مُطَهّري، الفلسفة الإسلاميّة، تر: عبد الجبار الرفاعي، طهران: المكتبة الإسلاميّة، 1415هـ.

(1) مُطَهّري، **النبوة**، م.س، ص 84 ـ 96.

جمود التجريد لتنتقل إلى حركة العاطفة والوجدان. فمبدأ التوحيد الذي هو المركز في كُلِّ انشغال كلامي تحول عبر الاشتغال الجدلي التجريدي إلى مفاهيم معقدة لا حياة فيها ولا روح، وإلى تصورات كُلية راحت تطغى على العقل من غير أن يُتلمس الأثر الذي يمكن أن تُحدثه في مستوى الوعي الداخلي والشعور، وفي مستوى القيم الروحية للإنسان، وفي مستوى الفاعليّة الاجتماعيّة للبشر. والمعاد أصبح مقولة جامدة تثير في مستوى العقل الكثير من النقاش والجدل، لكنّها لا تثير في ما يُدار حولها أية حركيّة للعقل أو دافعية للعمل أو إحساس بالمسؤولية. ولقد كانت تُشاد كل هذه المقولات ضمن نسق عقلي مغلق لا تُدرَك من خلاله الآثار البعيدة التي تحدثها في طبيعة العمران البشري في مُجمل ميادينه[1].

ولأنَّ المبدأ والمصير كليهما يشكلان المرتكز الأساس الذي تستند إليه كل التجربة الوجوديّة للبشر، فلقد أكد مُطَهّري على ضرورة تحريكهما معاً من مستوى الفكر والإدراك العقلي والتصور، إلى مستوى الإيمان، أعني إلى مستوى الفاعليّة النفسيّة والوجدان. فالأوّل يترك أثره في النفس الإنسانية ضابطاً إيقاع انفعالاتها مُنظماً لملكاتها وقواها مؤكداً لوحدتها وتماسك بنيانها، مُرسخاً فيها جملة قيم الخير والكمال لتنعكس بعد ذلك في إطار الاجتماع البشري سلوكاً متوازناً مليئاً بالرحمة والتسامح والتكامل وبالخير والرأفة والتعاضد. والثاني يترك أثره في إحساس الإنسان بمسؤوليته عن عمله وعن نتائج سعيه وحراكه، فيرسم

---

(1) **الله في حياة الإنسان**، مواضع متفرقة؛ وكذلك، **الإنسان والإيمان**، ص41 وبعدها؛ **والهدف السامي للحياة الإنسانية**، ص20 وما بعدها.

طريقه في الحياة مندفعاً في استثمار طاقاته بما يُحقق خيره وينجز سعادته التي فُطر من أجل بلوغها والوصول إليها، مشيداً عمرانه صانعاً تقدمه وحضارته في استثمار مُنظم لطاقاته في كل مستويات عيشه وحراكه، فلا عبث ولا فوضى ولا اضطراب، ولا خلل ولا ارتكاس ولا تكاسل، منسجماً انسجاماً تاماً مع جملة ما يحيط به ويَحفُّه من عوالم وعناصر وأشياء وموجودات، متحسساً مسؤوليته في كيفية استثمار ما تحتويه من طاقات ينتفع بها أو قدرات يسخرها أو علاقات يستفيد منها أو موارد يستغلها. فالبناء النفسي القائم على التوحيد المؤسس على علاقة شاملة مع المبدأ، وعيشٍ عميق لدلالاته، وشعورٍ متدفق بخيره وحياته وفاعليته وحضوره وعموم سطوته، يرتقي بالنفس إلى تكاملها ووحدة قواها وذروة فاعليتها، ويدفعها نحو هدفها في حراك مُنظم واندفاع راسخ وإرادة متجددة.

وإذا أردنا أن نوجز الآثار الواقعية لهذين المبدأين في حياة المسلم المشخصة، لقُلنا أنهما يُحرران العقل والفكر من الأوهام والأباطيل والتقاليد والمعتقدات الفاسدة، المقيدة للإرادة والمُعيقة عن الفعل، ويرتفعان بالإنسان في مستوى ملكاته إلى أرفع مراتب السمو والكرامة الإنسانية، فيرتقي بنفسه فوق غرائزه وشهواته التي يُخل اندفاعها بفاعليته وقدراته ويدمر حياته ويقضي على تماسكه ويُنهك قواه ويحطم طاقاته وعزمه وإرادته ويهوي به في مسالك الاضطراب والضياع والشعور بالعجز والانهزام والخضوع والاستلاب، ويمنحانه حريته ويخرجانه من الخضوع لسلطات زائفة وقوى وهمية، تقيده في إسارها وتقبضه إليها وتحجزه في دوامتها، فيندفع البشر متنافسين في العمل غير متفاوتين إلا في حصيلة أعمالهم، وفي ما يتميز به بعضهم عن بعض من المعرفة

والعلم، فينتصر الإنسان بذلك على العطالة والكسل والخمول والجمود مُستحضراً الله في حركته، موجوداً حياً متدفقاً مواكباً لسيرورته موجهاً لاندفاعه حاضراً في وجدانه كمصدر للقدرة والطاقة والفعل وكمنبع للحياة والخير وكمانح للإرادة والعزم. فتترسخ هيئة الاجتماع البشري في انتظامها وتناسقها وتماسكها على ضوء ذلك ومن وحيه، لتبلغ بالإنسان إلى أسمى مراتب السعادة وأرقى ذُرى الكمال الروحي والمادي.

وقد كان مُطَهّري يعرف، كما جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، جُملة الآفات التي أصابت معتقدات المسلمين، والانحرافات التي التصقت بها فشوَّهت مضامينها وأخلَّت بآثارها وقادت إلى نتائج كارثية في المعرفة وفي العمل، في بناء الشخصيّة وفي بناء المجتمع، وانتهت شيئاً فشيئاً إلى تشويه ممارستنا الحضارية في التاريخ، وأضرَّت باجتماعنا، وساهمت في اندثار مدنيتنا بما ولَّدته من انحراف في العمل، أو خلل في الشخصيّة، أو انعدام توازن في العلاقات، أو كسل وخمول وانكفاء، أو زوال للإحساس بالمسؤولية، وبما خَلَقته من انهزام أمام القَدَر تارة والظروف المحيطة تارة أخرى، ومن استسلام إلى اليأس والقنوط والإحباط، فزال سُلطاننا بعدما سُدنا الأمم ونشرنا في ربوعها المعرفة والعلم والحضارة والازدهار.

ومُطَهّري في سياق ذلك راح يُعدِّد المعتقدات الزائفة التي دخلت في جميع معتقداتنا فشوهتها. من قبيل الإيمان المزيف بالقضاء والقدر على أنه استسلام لدواعي الزمن ومُجريات التاريخ وللمصير المحتوم الذي يفرضه إيقاع الحياة الخارج عن إرادتنا واختيارنا. ومن قبيل مفهوم التوكل الذي انقلب إلى معنى التواكل والكسل والتحجر والجمود، وراح

يستثمر في الكسل لا في العمل، وفي الجمود لا في الحركة، وفي التراجع لا في الاندفاع. ومن قبيل الإيمان بالفاعليّة المطلقة للذات الإلهية التي تُلغي كل حرية للإنسان وتسلبه مسؤوليته عن أعماله، مما فتح الباب أمام الهدم المنظم لمكانة الشريعة كناظم لفعل البشر وكضابط لإيقاع حراكهم، وأفقدها معناها ومشروعية قيامها، والذي أفرغ الإنسان من كل فاعليّة كخالق لعمله وصانع لمصيره. ومن قبيل مفهوم الزهد الذي حوَّل حياة الإنسان إلى حياة عُزلة شاملة فاقدة للحراك مُتحللة من أي شعور بالمسؤولية تجاه الاجتماع البشري في مجمل مستوياته وجماع نظامه. وكما تُلقى على عاتق أولئك الذين تبصَّروا هذا المأزق مسؤولية تصفية العقيدة من شوائبها بإعادة ترسيخ مبادئها في صورتها الإسلاميّة الأنقى وفي دلالاتها الأصفى، فإنَّ عليهم كذلك مسؤولية مجابهة التحدّيات التي يُولِّدها تقلب الزمان. ولقد أدرك مُطَهّري أنَّ دواعي الحداثة تُلقي بظلالها على مثل هذا العمل، فتتضخم معها المسؤولية وتتعاظم، ذلك أن ما ولَّده عصرنا أو تمخَّض عنه من معارف ومن علوم[1]، وما راح يُحركه من أسئلة وهواجس وإشكالات، وما انبثق عنه من تصورات وفلسفات وتيّارات في الفكر وفي الثقافة تُلقي بظلالها على كل جهد لإعادة إحياء فاعليّة العقيدة الدينيّة في التاريخ، تتطلب كلها من هذه العقيدة أو تدفع بها إلى فعل استيعاب واستجابة وتحدٍّ، لا يوفره علم الكلام التقليدي لا في مضامينه ولا في أسسه ومرتكزاته ولا في مناهجه وأدواته.

والذي يقرأ سلسلة مُطَهّري في أصول الدين، يكشف عن مثل هذا

(1) لاحظ: **الإنسان والإيمان**، م.س، ص26 ـ 38.

الهاجس عنده، فقد جمعته المحاضرات التي كان يُلقيها في هذا السياق، والتي شكلت حصيلتها هذه الكتب، مع مثقفين يكتنزون معارف عصرية علمية وفكريّة ودينيّة، ويملكون اطلاعاً واسعاً على فلسفات ورؤى وتصورات كانت حصيلة الحراك الفكري والعلمي والثقافيّ لقرن بأكمله.

ولقد فرضت هذه الجلسات[1] على مُطهَّري إعادة تبصُّر شامل لمسائل العقيدة، من توحيد ونبوة وإمامة ومعاد، على ضوء هذه المعارف واستجابة لها، مُفنداً تارة مُحللاً تارة أخرى، مستلهماً مستفيداً أو موجهاً ناقداً أو مُفسراً شارحاً... معترفاً بأنَّ العلم الحديث ونتاجه وجماع معرفة العصر، تفتح الأفق أمام قضايا العقيدة لتلامس أسئلة تُجاه الإنسان وتجاه حراكه الحضاري وتُجاه مصيره لم تكن معروفة ولا مُتبصَّرة. وتُحمِّل حامليها كذلك مسؤولية الاندفاع في خضم هذا الحراك، مستلهمين لأسسها وأصولها من أجل وضع حلول على ضوئها أو ابتكار إجابات من وحيها، مُقومين لمسيرة الحراك الحضاري للبشر في الراهن استناداً إليها. وفي خضم ذلك بقي مُطَهّري مؤمناً[2]، بأنَّ مبدأ التوحيد، في ما يُشكله في مضمونه العميق وفي أبعاده، هو وحده الذي يضمن للبشر أن يقيموا اجتماعهم على ركائز ثابتة راسخة، وأن يندفعوا بحضارتهم في اتجاه تحقيق سعادتهم، وأن يستثمروا طاقاتهم وقدراتهم في نظام شامل يقودهم إلى خيرهم بلا انحراف ولا تردد، وهو وحده كذلك الذي يكفل للمسلمين أن يُعيدوا مجد حضارتهم، وأن يرتقوا بمجتمعاتهم في مسار التقدم والرقي والازدهار شركاء في صناعة التاريخ

(1) مُطَهّري، **النبوة**، م.س. مواضع متفرقة؛ وكذلك: **المعاد**، تر: جواد علي كسار، طهران، أم القرى، 1420هـ.

(2) **الإنسان والإيمان**، م.س، ص72 ـ 79.

وبناء المستقبل، وفي مسار نهضة تضعهم من جديد على خارطة العالم فاعلين في حراكه مُؤثرين في مصيره وما يندفع إليه.

3 ـ الاستجابة الدينيّة لداعي العلم الحديث:

قُلنا أنَّ داعي التمدن فرض على مبدأ التوحيد في العصور الحديثة، وعلى نظام الاعتقاد الإسلاميّ برمته، تحدّيات جدية كان عليه أن يستجيب لها بشكل أو بآخر. ولقد شكَّل العلم الحديث في طبيعته ومنهجه وفي كشوفاته وإبداعاته، في الطبيعة والكون والإنسان، وفي ابتكاراته الهائلة في ميادين التصنيع والتقانة، وفي الرؤى والمواقف المعرفيّة والفلسفيّة التي تولَّدت عنه وانبثقت منه، أحد هذه التحدّيات. ولقد رأينا في العموم الطريقة التي فهم بها المسلمون في بداية القرن العشرين طبيعة هذا التحدي، فانشغلوا به بأشكال مختلفة، كان هدفها في العموم التوفيق بين ما يقدمه العلم وبين ما رسخه الدين من رؤية في الوجود والكون، ومن معتقدات تتصل بالله وبعلاقته بالعالم، وبسيرورته وهدف خلقته.

ومع مُطَهّري نجد شيئاً شبيهاً، مع بعض الخصوصية التي فرضتها طبيعة العصر من جهة، واتضاح الآفاق التي راح العلم يندفع نحوها بلا قيود ولا ضوابط، وانكشاف القدرات الهائلة التي راح يفصح عنها، والتي حرّكت هواجس وأسئلة حول آثار استعمالها المتفلت على الإنسان والحياة. ومع مُطَهّري كذلك نجد موقفين: الأوّل، موقف من العلم نفسه حينما ينفصل عن الإيمان، ويتحرر من توجيهه وقيادته. والثاني، موقف من نتاج العلم مُجرداً عن أي غرض مادي يُستثمر في سبيله، أو يُستغل من أجل الحصول عليه، بمعنى موقف من العلم بما هو معرفة

كاشفة عن الطبيعة والكون، لا بما هو معرفة تُولد قوة مادّية، أو بما هو أداة أو قدرة أو سيطرة. ولأنَّ نتاج العلم من هذا المنظور خصب وهائل، ولأنَّه وسَّع من دائرة إدراكنا لطبيعة الكون وعناصره وقوانينه، وفتح آفاق عقولنا على عوالم كانت مجهولة، فإنه سوف يشكل عند مُطَهّري ميداناً يُمكن من خلاله تبصر الحضور الإلهي في الكون، واكتشاف القدرة اللامتناهية للخالق، والتدبير المتقن للصنع ومجالاً يُغني النظر فيه قضايا الاعتقاد الديني ويُعمقها.

أ ـ الإيمان والعلم «آفاق التكامل وإشكالية الانفصال»:

لقد ترسخت ـ حسب مُطَهّري ـ فكرة التضاد بين العلم والإيمان في الأمم المسيحية على ضوء عبارة وردت في سفْر التكوين من التوراة تربط الموت بالمعرفة. وفيها: «أمر الله آدم قائلاً: لك أن تأكل من جميع أشجار البستان بلا مانع، ولكن احذر كثيراً أن تأكل من شجرة معرفة الخير والشر، لأنَّك بمجرد أن تأكل منها لا بدَّ أن تموت»[1].

وتكررت هذه العبارة في مكانين آخرين من هذا السِّفر[2]. وبمقتضى هذه الفكرة قام الاعتقاد بأنَّ أمر الدين هو أن لا يعرف الإنسان الخير والشر، لأنَّ حياته إنما تتقوم بمثل هذا الجهل، فإذا تجاوزه إلى العلم مات. وأنَّ الإنسان لا يصل إلى المعرفة إلا بالعصيان والتمرد، ولهذا السبب فهو طُرد من الجنة. وعليه فالمعرفة هي مكمن الشر والوساوس ومبدأ الانحراف والفساد ومنبع التمرد والعصيان. أما الإسلام فقد مجَّد الحقيقة ورفعها، ورفع أولئك الذين يحملونها إلى أرفع ذُرى الكرامة،

---

(1) سفر التكوين، الباب الثاني (16 ـ 17).

(2) المصدر نفسه، الباب الثالث، (8 ـ 1)، و(23).

حيث أطلعنا القرآن الكريم على أن الله علم آدم الأسماء كلها، ثم أمر الملائكة بالسجود له لمكان علمه، وعلمتنا السنة الشريفة أن الشجرة التي منع آدم من أن يأكل منها إنَّما هي الحرص والطمع وحُب الذات وغيرها من الصفات التي تتعلق بالمستوى الأدنى للإنسان، أعني بمستوى حيوانيته لا بمستوى إنسانيته. وأنَّ الشيطان إنَّما يوسوس بما يطابق هوى النفس، لا بما يقره العقل وتوضحه المعرفة، ولأجل ذلك كان مظهر الشيطان في الوجود الإنساني إنما هو هواه ونفسه التي تأمره بالسوء والفحشاء والغدر وبالظلم والإفساد[1].

وعلى أساس الفهم التوراتي، قُسِّم التاريخ الغربيّ المستند إلى تراثه إلى عصرين: عصر الإيمان، وعصر العلم[2]. بينما ارتكز فهم المسلمين لتاريخهم على تقسيمه إلى عصرين: عصر التفتح والازدهار، وهو عصر العلم والإيمان معاً، وعصر الانحطاط، وهو العصر الذي تدهور فيه الإيمان والعلم كلاهما[3].

ولقد تركت الفكرة التوراتية المُنحرفة خسائر لا تُعوض على العلم وعلى الإيمان،ومن ثم فإنّه ينبغي تناول العلاقة بينهما على أساس مختلف، واستناداً إلى منهج علمي يقوم على تفحص طبيعة كل من هذين الميدانين في جوهرهما وآثارهما ومرتكزاتهما[4].

أما العلم ـ حسب مُطَهّري ـ فهو في مضمونه كشفٌ واختبار قائمان

(1) **الإنسان والإيمان**، م.س، ص26 ـ 27.
(2) المصدر نفسه، ص28.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه.

على الفرض والتجربة، ولقد بيّن مُطَهّري فيما مضى خصائص مثل هذا الكشف، فاعتبره محدوداً بحدود الظواهر، وهو يتقدم باطراد كلما تكشَّف له عنصر جديد من عناصر موضوعه، ضيق الأفق يُلامس المشهود من حدود العالم الواقع في إطار التجربة، فلا يتعدى ذلك خارج حدوده، وهو له صفة الآنية، ذلك أنَّ ما يقدمه في لحظة من لحظات الزمن إنَّما هو تفسير مقبول لظاهرة ما، وقد تتكشف التجربة والاختبار في ما تلا ذلك عن عناصر أو معطيات جديدة تُطيح به أو تقلل من قيمته.

وقد ينفع العلم في حُدود العمل، فيمنح الإنسان القدرة والأداة لاستثمار الطبيعة والانتفاع بظواهرها في بناء حياته واستغلال طاقاته، ويُعينه على اكتساب سُبل مادّية يحسن بها طرائق عيشه وأساليب حياته وتطوير نظامه ومؤسساته، وعلى ابتكار أشكال مختلفة لإشباع حاجاته المادّية ودوافعه ورغائبه، لكنّه لا يقدم له بحال رؤية شاملة لنفسه ولجملة طاقاته، وفهماً عميقاً لطبيعة وجوده وجماع ملكاته، ووعياً كلياً بالعالم أوالوجود في طبيعة ما يتحكم به من سُنن، أو يحركه من قوانين، وبمآلاته و نهاياته، أو ببداياته ومنطلقاته... ولا يمنحه قدرة على اكتساب ما يساعده على إشباع حاجاته المعنويّة والروحية وتحقيقها[1].

ومثل ذلك كله لا يُوفّره إلا الإيمان؛ لأنَّه يتعامل مع الوجود في كليته لا في متفرقات عناصره وأشيائه، وفي عمومه وانبساطه لا في حدود ما هو مشهود منه بالتجربة الحسيَّة المباشرة والاختبار. لكنّ الذي يتبدَّى من هذا الفرق أنَّه فرق يجعل كلاً من العلم والإيمان متمماً للآخر،

(1) **الرؤية الكونية التوحيدية**، م.س، ص15.

مساعداً له في إنجاز أهدافه. ومُطَهّري يحدد طبيعة هذا الارتباط في ما يقود إليه من نتائج ويترتب عليه من آثار، فيقول:

«العلم يمنحنا الكشف والقدرة، والإيمان يمنحنا الأمل والحماس.

العلم يصنع وسائل الإنتاج، والإيمان يعيِّن الهدف.

العلم يُعطي القدرة، والإيمان يُعطي الإرادة الخيّرة.

العلم يوضح ما هو موجود، والإيمان يُلهم طبيعة العمل.

العلم ثورة في الخارج، والإيمان ثورة في الداخل.

العلم مُسخِّر للطبيعة، والإيمان صانع للإنسان.

العلم جمال الفكر والإيمان جمال الوعي.

العلم يمنح قوة منفصلة، والإيمان قوة متصلة.

والعلم يوفر الأمن الخارجي حينما يجنبنا مخاطر ما نعلم والاستفادة مما ينفع، والإيمان يُوفر الأمن الداخلي والطمأنينة النفسيّة.

والعلم يخلق الانسجام بين الإنسان والطبيعة، والإيمان يُحقّق انسجام الإنسان مع نفسه...»[1].

وإذا كان كل واحد من هذين الميدانين يُقدم للإنسان ما يُتمم فاعليته الوجوديّة في جانب من جوانب تجربته، فإنَّه يستحيل اختصار تجربة الإنسان في ميدان بعينه من هذين الميدانين وإسنادها إليه، وبالتالي لا يحل أي واحد منهما مكان الآخر فيما يُحققه ويُنجزه[2]، هذا من جهة،

---

(1) **الإنسان والإيمان**، م.س، ص30.

(2) المصدر نفسه، ص34.

ومن جهة أخرى، فإنَّ كل واحد منهما ـ إذن ـ يخدم الآخر ويعينه ليبلغ أهدافه في استقامة منهج وسلامة طريقة، دافعاً بالإنسان إلى غاياته من أفضل السبل وأوسع الأبواب. يقول مُطَهّري: «ومن الواضح أنَّ العلم لا يستطيع أن يحلَّ محلَّ الإيمان، فيمنح بالإضافة إلى القدرة، الحب والأمل، ويرفع مستوى طلباتنا، ويعيننا في الوصول إلى أهدافنا والظفر بها؛ بحيث يسلب منا الأهداف والآمال التي تتمحور حول الفردية وحُب الذات بحكم الغريزة والطبيعة، ويُعطينا عوضاً عنها مقاصد وأهدافاً تتمحور حول الحب والتسامح والإيثار، ثم يحول كل ذلك إلى وسائل في أيدينا تغير جوهرنا وماهيتنا. والإيمان يستطيع أن يملأ فراغ العلم، فيقدِّم لنا العلم الذي يكشف لنا عن طبيعة العناصر وما تختزنه من آثار وقدرات وطاقات، ويكشف لنا عن علاقاتها، وكيفية سيرورتها وتبدلها وتطوّرها»[1].

فلا بدَّ إذن من أن يستند الإيمان، ليؤتي ثماره، إلى أشعة العلم الذي في ظله يجد الإيمان ميدان فاعليته وتحفيزه، ودفعه وتحريكه، وتوجيهه وإرشاده. ولكي لا يتحول إلى مجرد موقف جامد لا يملك حركة ولا حياة ولا تدفقاً، فينقلب إلى الجمود والتحجر والتعصب الأعمى، ثم يدور في حلقة مفرغة من غير أن يكون قادراً على قيادة الإنسان في مسالك الوجود وفي مسارات الحياة[2].

والعلم من غير إيمان يتبدل إلى ما يُشبه مِدْيَةً بيد مخمور أضاع رشده، أو إلى ضياء في منتصف ليل مُظلم بيد سارق يحكم بواسطته أمر

---

(1) **الإنسان والإيمان**، ص34.

(2) المصدر نفسه.

سرقته[1]، وهو مع الإيمان أكبر مُعين للإنسان في الوصول إلى أهدافه وفي إيجاد أقرب السبل المؤدية إليها، بما يوفره من قدرة ووسائل وأدوات، وبما يكشفه من طاقات وقدرات كامنة في الإنسان وفي الطبيعة، في النفس وفي عالم المادة[2].

والإنسان الذي يملك ـ حسب مُطَهّري ـ طاقات تتحفز على الدوام للتفجير، وقدرات تبحث عن مجالات تحقق فيها ذاتها، والذي يتميز بعقل يستطيع بواسطته اكتشاف العالم، وبخيال خلّاق يُمَكّنه من ابتكار وسائل وأدوات للوصول بها إلى أهدافه، هو بحاجة إلى أن يُربي كل ذلك وأن يُنشئه، وأن يُنميه في ظلِّ الإيمان، لكي لا يتجه به نحو أهدافٍ مدمرة حيوانية مادّية وفردية تضر بسيرورته وتدمر عمرانه وتقضي على اجتماعه وتسلبه إنجازاته التي كابد من أجلها وسخَّر فيها كل طاقاته[3]، إنَّه بحاجة إلى قوى، ليست من جنس هذه الأدوات والوسائل والقوى، تُفجر ما في أعماقه لتحول قدراته الكامنة إلى قدرات متعينة، إلى قوة تحدث ثورة في ضميره، وتخلق له اتجاهاً، ومثل هذه القوة لا تتأتّى بالعلم والاكتشاف العلمي، إنَّما هي وليدة قُدسية قيمة وارتفاع روح، تنشآن من دوافع راقية، يولِّدها وعي خاص ورؤية كونيّة شاملة لا تحصل داخل أنابيب الاختبار ولا يكشف عنها قياس ولا استدلال[4].

ويأسف مُطَهّري لما انتهى إليه حراك الإنسان في العصور الأخيرة من نتائج مدمرة للروح الإنساني بالرغم من أنه وفَّرَ له الكثير من الوسائل

---

(1) **الإنسان والإيمان**، ص35.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص36.

(4) المصدر نفسه.

والأدوات، وقاده إلى نتائج باهرة في مستوى حياته المادّية، وأعانه على تفكيك عناصر الطبيعة ومعرفتها وإدراك وجوه الانتفاع بها في ما يُلبي حاجاته الأساسية والطارئة[1].

لقد قاد ذلك في ظل غياب تام لداعي الإيمان إلى نتائج متعارضة، فهو دفع باتجاه تسخير كل طاقات المعرفة العلمية في تحقيق أكبر قدر من إشباع اللذائذ والرغائب، وفي عبادة النفس، وفي الاستعباد والقهر والتدمير، وفي الاستئثار والجشع والمكر والخديعة، وفي استلاب الإنسان[2]. وهو دفع من جانب آخر أولئك الذين أدركوا أنَّ العلم لا يوفر لهم الطمأنينة تُجاه المصير ولا يولِّد لهم السكينة والأمان ولا يمنح لوجودهم المعنى والدلالة والقصد، إلى البحث عن ملاذ في الأدب أو الشعر، أو في التصوف والتزهد، أو في مذاهب روحانية ودينيّة سديمية، أو في السحر والشعوذة وعلوم ما وراء النفس، أو دفعهم إلى الاضطراب العقلي والروحي وبالتالي الاستغراق في المخدرات والملاذ العابرة السريعة، يحصلون عليها بتهور واندفاع، رغبة في النسيان. أو دفعهم إلى حدود العدميّة المدمرة، وبالتالي إلى الانتحار[3].

ولا يجد مُطَهّري صعوبة في تأكيد مثل هذه النتائج الكارثية لتنحية الإيمان عن مسيرة العلم من خلال نماذج (مظاهر) تكاد تتكرر كل يوم في صلب الحضارة الغربيّة وعلى امتداد حراكها؛ لكنّه راح يؤكد أنَّ الغربيّين أنفسهم يُدركون خطورة ما آلت إليه حركة الاجتماع المادي عندهم.

---

(1) **الإنسان والإيمان**، ص37.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص31.

وهو ينقل عن ول ديورانت حُزنه على ما آلت إليه أوضاع حضارته التي ينتمي إليها، في نصٍّ مُلفت يقول فيه: «تختلف الدنيا القديمة عن الدنيا الآليّة الحديثة ليس في الوسائل فقط وليس في الأهداف... وماذا يمكننا أن نقول، إذا كان كل تقدّمنا ينحصر في إصلاح الأساليب والوسائل ولا يهتم بسلامة الغايات والأهداف...»[1].

ويتابع: «الثروة مُنهكة، والعقل والحكمة نورٌ ضعيفٌ باردٌ. أما الحب، فهو الذي يمنح القلوب الحرارة بواسطة الله الخارج عن حدود البيان»[2]. ويعلّق مُطَهّري قائلاً: «لقد استوعب أغلب الناس أنَّ الاتّجاه العلمي المحض، وهو الداعي إلى الشريعة العلمية الخالصة، عاجز عن تربية الإنسان المتكامل، وهو يصنع الإنسان القادر ولا يربي الإنسان الفاضل، ويكوّن إنساناً ذا بُعد واحد، لا إنساناً ذا أبعاد متعددة»[3]. وينقل مُطَهّري عن راسل قوله في السياق: «العمل الذي يُقصد منه الدخل فقط لا ينتج نتائج مفيدة، ولكي نحصل على نتائج مفيدة لا بد أن نقوم بعمل يخفي في أعماقه إيماناً بفرد أو رغبة أو غاية»[4].

ويقتبس نصاً عن جورج سارتون يقول فيه: «لقد تقدم العلم في بعض المجالات تقدماً هائلاً مُحيراً؛ ولكنّه في بعض المجالات الأخرى، التي تتصل بالروابط بين أفراد الإنسان، فإنّه ما يزال يدعو إلى الهزء والسخرية... والفن يُبرز الجمال، وهو مصدر الفرح في الحياة،

---

(1) ديورانت، **لذات الفلسفة**، نقلاً عن: **الإنسان والإيمان**، ص32.

(2) المصدر نفسه، ص32.

(3) المصدر نفسه.

(4) راسل، **الزواج والأخلاق**، ص122. الترجمة الفارسية، نقلاً عن: **الإنسان والإيمان**، ص37.

والدين يجلب الحب، وهو موسيقى الحياة، والعلم له علاقة بالحق والصدق و العقل، وهو مصدر الوعي للنوع البشري، ونحن نحتاج إلى كل واحد من هذه الثلاثة. . . العلم ضروري للحياة بصورة مطلقة؛ ولكنّه لا يكفي وحده الإنسان أبداً»[1].

ومن وحي هذا الإيمان الراسخ الذي كوّنه مُطَهّري بضرورة تلازم العلم والإيمان، يردف الواحد منهما الآخر ويعضده بآثاره ويعينه على تحقيق أهدافه، راح يعالج بتفصيلٍ قضايا الإيمان على ضوء العلم ومستجداته وكشوفاته، وقضايا العلم في ظل دفء الإيمان وحرارته وتوهّجه، في كل موطن من المواطن التي كان ينكفئ فيها على دراسة قضية إيمانية أو مبدأ ديني.

ب ـ التوحيد والتوظيف اللاهوتي لنتائج المعرفة العلمية:

لا نقصد من هذه الفقرة الاسترسال في تتبع ما عرضه مُطَهّري من أدلّة على وجود الله وعلى إرادته وتقديره وعلمه، أعني على وجود الفاعل العالم القادر المدبر، ونحيل في ذلك على كتابه الكبير «التوحيد»[2] الذي فصّل فيه القول في الطرق الثلاثة التي تقود إلى ذلك، وهي طريق الفطرة، وطريق العلم، وطريق العقل، أو بُرهان الفطرة، والبرهان العلم ـ فلسفي، والبرهان العقلي، والتي اعتبرت جميعها طرقاً صحيحة لمعرفة الله. ما نقصده هو بيان الكيفية التي راح مُطَهّري يوظف من خلالها نتائج العلم في صوغ هذه البراهين وتركيبها، وفي إعادة

---

(1) جورج سارتون، **الأجنحة الستة**، الترجمة الفارسية، ص305، نقلاً عن: **الإنسان والإيمان**، ص37 ـ 38.

(2) مُطَهّري، **التوحيد**، مواضع متفرقة.

تكوين مادتها وأنساقها وعناصرها، خصوصاً ما يتصل منها بالفطرة من جهة، أو بالنظام المشهود في عالم الخلق، والهداية التي تحكم مسيرته، واللذين يكشف العلم في مسيرة تقدمه عن هيمنتهما على عوالم الظواهر، في حيّها وجامدها، في طبيعتها ونظام علاقاتها.

والدليل الفكري على وجود الله ـ حسب مُطَهّري ـ يرتكز إلى وجود إحساس كامن في كيان الإنسان وجوهر وجوده، يقوده ويهديه بصورة طوعيّة طبيعيّة إلى الله، ويجذبه إليه، وهو مَيلٌ أكّد القرآن على وجوده، وأقرَّ أكثر العلماء به؛ ولأنَّ مُطَهّري يطمح إلى الانتفاع من كشوفات العلم في تثبيت مبادئ الاعتقاد وتطوير أدلتها وبراهينها، فقد استعرض جملة من آراء كبار علماء العصر، ممن انخرطوا في الاشتغال بالعلوم التجريبيّة وتعمقوا في مناهجها، ومن هؤلاء الذين يُنتفع منهم، الفيلسوف وعالم النفس الأميركي المعروف ويليام جيمس[1]، وهو ينقل عنه التالي:

«مهما كان مقدار الدوافع والمثيرات لميولنا ورغباتها الناشئة من عالم الطبيعة، فإنَّ مُعظم الميول الموجودة فينا منبعثة من وراء عالم الطبيعة».

ثم يعلق مُطَهّري على كلامه بالقول: «ومعنى كلامه: هو أنَّ معظم جذور ميولنا ورغباتنا لا تنشأ من عالم الطبيعة... ذلك أنَّ فينا ميولاً أسمى تنشأ من حقائق أسمى من الأمور الماديّة، والدليل على ذلك أن من غير الممكن تفسير كثير من الميول على ضوء الحسابات الماديّة، أي

(1) ينقل مُطَهّري هذه النصوص من أحد كتب هذا الفيلسوف المنقولة إلى الفارسية هو بعنوان، (الدين والنفس)، يلاحظ: التوحيد، ص49. ويقارن: مُطَهّري، نظام حقوق المرأة في **الإسلام**، 1987، ص83.

على ضوء حساب المنافع التي تكمن في هذه الميول، فتعلقنا بذلك العالم الأعلى أقوى من تعلقنا بهذا العالم المحسوس والمعقول»[1].

ثم ينقل عنه كلاماً يُؤكد على الآثار التي تقترن بكل حالة تديُّن. ونصه: «تقترن كل حالة نصفها بأنَّها دينيّة بصبغة من السكينة والوقار والشوق واللطف والمحبة والإيثار، وهي تجعل الإنسان مُبتعداً عن الخفة... وتحصنه من الشكوى... وهذه الحالة... وجدتها متجلية في تجاربي... إنني مقتنع ـ وبقوة ـ بكون القلب هو منبع الحياة الدينيّة ومبعث التوجه الديني... وبأنَّ الرؤى والمناهج العلمية والفلسفيّة والدينيّة هي بمثابة ترجمات لحقائق كُتبت بلغة أخرى». ويعقب مُطَهّري عليه بقوله: «وهذا كلام مُهمٌّ وعميقٌ، يفصح عن حقيقة مفادها أنّ أنشطة المعرفة والعلم والتفكير ليس هي التي أوجدت الدين والتدين والتوجه الديني، بل على العكس؛ أي أنّ الحسّ الدينيّ الذاتيّ هو الذي أوجدها، إنّها نتاجات في الواقع لقلب الإنسان وفطرته»[2].

ومن الذين يستفيد منهم في هذا السياق عالم الفيزياء الشهير أينشتاين، فينقل عن كتاب له بعنوان: (العالَم كما أراه أنا) مجموعة كبيرة من النصوص، نسوق هنا بعضها لنرى كيف يؤكّد مُطَهّري من خلالها على دافع الفطرة، وعلى الميل الديني المركوز في الإنسان، وعلى الدافع الغريزي للتعلق بقوة خفية تُحيط بالعالم وتوجّهه. وهو يصف هذا العالِم بقوله: «إنّ مؤلّف هذا الكتاب من علماء الطراز الأوّل في عصره، كما أن بحثه جاء مُتقناً للغاية»[3].

---

(1) **التوحيد**، ص49.

(2) المصدر نفسه، ص49 ـ 50.

(3) المصدر نفسه، ص52.

ويُلخص مُطَهّري مقدمة هذا الكتاب؛ لأنه وجدها نافعة لغرضه فيقول: «لقد بدأ كلامه [أي أينشتاين]، بمقدمة أُلخّصها في كلمتين: هما قوله: إنَّ الحبّ والأمل هما عاملا حركة الإنسان، وهما المُوجودان للدين والتوجه الديني، وإنَّ ماهية الأحاسيس والاندفاعات الذاتيّة الموجودة للدين كثيرة ومتنوعة جداً ولا يمكن حصرها؛ لكن ثمة في الحد الأدنى ثلاثة أنواع من الدين بحسب طبيعة العامل المُوجد له وبحسب طبيعة الدين نفسه، والأوّل هو دين الخوف، الذي عرفته الأقوام البدائية. والثاني هو الدين الناشئ من عوامل اجتماعيّة وأخلاقية؛ أي الذي ينشأ من حاجة الإنسان إلى ملجأ أخلاقي. والثالث هو دين موجود عند جميع الأمم؛ لكن بصورة متفاوتة في النقاء والصفاء، وهو الدين الناشئ عن إحساس كامن في خلقة الإنسان وفي وجوده»[1].

وأينشتاين حسب مُطَهّري يفترض أنَّ لكل هذه الأشكال فائدتها المحققة؛ لأنها ركيزة الإنسان للنجاة من الفساد والانحطاط وبالرغم من أنَّ شكلي الدين الأوّلين رسما صورة لله مقتبسة من صورة الإنسان، كما هو الحال في اليهودية أو المسيحية، فإنَّ أينشتاين يرى أنه لا ينبغي أن نغفل عن وجود ثلة قليلة من الأفراد والجماعات من الذين أدركوا المعنى الحقيقي لوجود الله من بين هذه الأوهام. وتصورهم عن الله يتميز حقاً بخصائص سامية للغاية وأفكار عميقة.

والمُعتقد بهذا الدين حسب تصور أينشتاين يشعر بتفاهة وصِغَر طموحات الإنسان وأهدافه، ويُحس في المقابل بالعظمة والجلال المتجليين في ما وراء الظواهر. وعندما يتصوّر وجوده الطبيعي نوعاً من

---

(1) التوحيد، ص54 ـ 55.

السجن، يندفع مُتحرراً من قفص البدن، ويُدرك أنَّ الوجود برمته يمثل حقيقة واحدة. ونوابغ المتدينين ـ بحسبه ـ في العصور السابقة تميزوا بالنبوغ الديني، بسبب هذا النوع السامي من الإحساس الديني، فهم عرفوا الله بتلك العظمة والجلالة.

ولأنَّ أينشتاين كان يرفض التصور الكنسي لله، الذي يُشوّه صورته، فإنَّه وجد أن تبليغ الإحساس الديني العميق، والصورة السامية لله، هما مهمة الفن والعلم، اللذين يجب أن يقوما بإثارة هذا الإحساس الديني الراقي وحفظه حياً في وجود الأشخاص الذين تتوفّر فيهم قابلية الانتفاع منه[1].

فالعلم إذن يدعم وجود إحساس أصيل في الإنسان يدفعه إلى الله، يحتاج على نحو الدوام إلى ما يُثيره ويحركه وينميه. وإذا كان العلم هو أحد الوسائل التي تساهم في ذلك، فهو يقيناً ليس الذي يولده ويوجده، أو يفسر تحققه على مدى الزمن في تجارب البشر وفي حراكهم. والعلم يُنمي هذا الميل حينما يكشف باطراد عن نواحي العظمة المُتجلية في العالم وفي الإنسان، وعن الآفاق اللامتناهية للتدبير والهداية المركوزة في عناصر الكون وأشيائه وقوانينه... حينما يتم تبصرها في ترابطها الكُلي وانسجامها الفريد[2]. وهذا يقودنا إلى ما أسماه مُطَهّري بالدليل العلمي ـ الفلسفي، وهو في الحقيقة تصوير تكراري لدليل النَّظم والهداية الذي أكد عليه القرآن، وبسط العلماء المسلمون الحديث فيه من جهات شتى. لكنّ مُطَهّري يحاول هنا إعادة بلورته وصياغته على ضوء تطوّر كشوفات العلم ومعارفه.

---

(1) **التوحيد**، ص57 ـ 58.

(2) المصدر نفسه، ص58 ـ 59.

وهو إنَّما أسماه بالدليل العلمي ـ الفلسفي، لا العلمي فحسب؛ لأنَّ العلم بنظره لا يكشف لنا بصورة مستقلة عن وجود الله، لكنّه يعيننا على ذلك بصورة غير مباشرة، فيوفّر لنا الأساس الذي ننطلق منه، لجهة أنه يعرفنا بجوهر الأشياء وخصائص الموجودات وعلاقاتها، فينمي في داخلنا إحساسنا الفطري بالحس الديني، ويدفع عقولنا إلى تدبر الخالق في بديع صنعه وعظيم خلقه وجميل تدبيره[1].

إنَّ النظام الذي يقصده هذا البرهان، هو أنَّ نظام العالم كاشف بلا تردد عن كونه قائماً على مبدأ العلة الفاعليّة بحيث لا يُمكن أن تفسر ظاهرة فيه على نحو الصُّدفة من دون إرجاعها إلى سبب يقف وراءها ويؤثر في وجودها، وأنَّ هذه العلة إنَّما تفعل ذلك لهدف وتُسيِّر الكون على أساس هذا النظام لغاية محددة[2] عن علم ووعي وإرادة وتقدير. يقول مُطَهّري: «إنَّ ما يقصده لا ينحصر ـ إذن ـ بأصل احتياج كل معلول إلى علة فاعلة، واحتياج كل فعل إلى فاعل، فهذا الأصل البسيط يُذعن له كل شخص، لا فرق في ذلك بين المادي والإلهي، إنَّ المهم في هذا الطريق الاستدلالي أصل آخر، لأنَّ افتراض وجود النَّظم الفاعلي ـ أي وجود القوة الكافية لإيجاد الفعل ـ لا يكفي لإثبات وجود المُنظم الكلي... إنَّ الذين يستدلون بظاهرة النظم في عالم الطبيعة على وجود الله يفترضون أنه يدل على وجود إرادة واختيّار؛ لأنَّ الطبيعة تواجه باستمرار خيارات متعددة تختار الأصلح منها في كل خطوة، ورغم ذلك تختار الأصلح... فالاختيار أساس حركة هذا العالم»[3].

---

(1) **التوحيد**، ص65.
(2) المصدر نفسه، ص88.
(3) المصدر نفسه، ص100.

ويستثمر مُطَهّري في السياق ـ بشكل يذكرنا بمحمد باقر الصدر الذي لا يشير إليه مُطَهّري البتَّة ـ قانون حساب الاحتمالات الذي ارتكز إليه العِلْم المعاصر في الكثير من كشوفاته، واتخذه منهجاً له ومنطلقاً يقوم عليه، فيقول: «أما المُوحِّد فهو يستدل بالمنهج الاستدلالي العصري، خاصة بقانون الاحتمالات الذي أضفوا عليه صبغة رياضية، فيقول [أي المُوحد]: لا يسعنا علمياً أن نقر بوجود هذا النظم [يعني في عالم الطبيعة]، دون أن نُقر بوجود المُنظم الواعي المدرك، بل لا سبيل أمامنا غير الإذعان لوجود هذا المنظم المدرك... إنَّ احتمال وقوع حادثتين غير متتابعتين عادة يساوي حاصل ضرب عددي احتمال وقوع كل منهما بصورة منفصلة، فإذا جلس أُميٌّ لا يعرف الحرف والكتابة خلف آلة طابعة وضرب أحد الحروف، فإنّ احتمال أن يبدأ بالحرف (ب) يساوي $\frac{1}{32}$، أي واحد من مجموع حروف الهجاء الفارسية. أما احتمال أن يضرب حرف (ب) ونون بعده فهو $\frac{1}{32}$ ضرب $\frac{1}{32}$، أي يساوي $\frac{1}{100}$. وكلما تصاعدت الاحتمالات أصبحت أقرب إلى الممتنع أو المستحيل...»[1].

وعندما نُلاحظ عالم الطبيعة نجد أنَّ النظم سائد في كل جزء منه بدرجة أعمق بكثير من نظم آلة الطباعة، ولذلك فإنَّ احتمال عدم وجود ارتباط فيما بينها، وأنَّ مُوجدها فاعل غير مُدرك ولا مريد هو احتمال قريب جداً من الصفر... وهو مقدار يكفي للاعتقاد بوجود الإله[2]. وقانون حساب الاحتمالات بنظر مُطَهّري من الحقائق المهمة

---

(1) **التوحيد**، م.س، ص103.

(2) المصدر نفسه، ص104.

التي تم الكشف عنها في العصور المتأخرة، حتى بِتْنا لا نرى عالماً يتحدث عن التوحيد إلا ويبدأ استدلاله به وعلى أساسه[1].

وعلى أساس مثل هذا القانون نستطيع أن نُدرك ـ حسب مُطَهّري ـ أنَّ أشياء العالم تكشف عن علتها، وتدل على علمها وعظمتها، وترشد إلى تدبيرها وقدرتها. ولا تستنفد ـ بحسبه ـ مظاهر النظام وأشكاله في العالم، بعضها يُدرك بالبداهة والمشاهدة البسيطة، وبعضها كشف عنه العلم وبيّن طبيعته وأوضح صورته في كثير من عناصر الخلق والتكوين، وقوانين العالم وسنن حركته وفعله وسيرورته[2].

ويكشفُ العالم بالإضافة إلى ذلك عن شيء آخر غير النظام هو الهداية، ذلك أنَّ الأوّل يُستدل به على أن موجد العالم عاقل مُدبر حكيم ومُدرِك، أما الثاني، فهو يكشف عن أنَّ هذا الفاعل يحرك الأشياء ويدفع بطاقاتها ويتوجه بسيرها نحو هدف محدد لا تعدوه ونحو نهاية لا تتجاوزها، تتكشف لنا من خلال التبصّر في طبيعة حركتها وآثارها، والنتائج التي تنتهي إليها، وهي ليست نتيجة جبرية للتركيبة المادّية للأشياء، بل تكشف عن وجود جاذبيّة معينة تسوق الأشياء في مساراتها وتقودها نحو غاياتها[3].

والتفصيل بين برهان النَّظم وبرهان الهداية، يراه مُطَهّري ابتكاراً سبق أن أوضحه الفخر الرازي استناداً إلى القرآن الكريم الذي يراهما طريقين منفصلين لإثبات وجود الله. فإتقان صنع الموجودات يكشف بنفسه

---

(1) التوحيد، ص106.

(2) المصدر نفسه، ص128 ـ 129.

(3) المصدر نفسه، ص133.

واستقلالاً عن صانع مدبر، لكنّ دراسة وضع المخلوقات تكشف عن أمر آخر فيها إضافة إلى ذلك، وهو أنها تسير في حركتها على وِفْق هداية خاصة[1].

وليؤكّد مُطَهّري دقّة منهجه في الاستدلال بهذين البرهانين، ينعطف إلى مجموعة كبيرة من الكتب الطبيعيّة والنفسيّة والعلميّة التي تشرح القوانين التي تحكم حركة الكائنات وتنظم سيرها وتوجه حركتها، ناقلاً بذلك قضية الألوهية من مسارها الميتافيزيقيّ ـ الفلسفي واللاهوتي إلى مسارها الوجودي، بمعنى أنه يدفع بمبدأ الألوهية في التاريخ... مكتشفاً إياه في حنايا عناصر الطبيعة وأجزائها والكون وقوانينه وسُننه، مُدركاً لعظمة الله وقدرته وسعة علمه في ما يتبدَّى فيها من مظاهر العظمة والإعجاز والإتقان، مُحركاً إياه في حدود الوعي المباشر والملتصق الذي يُنبه الوجدان والشعور والعاطفة ويملأ القلب والنفس بحضوره، فلا يبقى صورة جامدة في الفكر، ولا مفهوماً مجرداً في العقل ولا إدراكاً مفارقاً لا دافعية له ولا حياة فيه[2].

ولأنَّ شيئاً ممّا عالجه مُطَهّري هنا للاستفادة منه في تأكيد وجود الله استناداً إلى العلم، يحتاج إلى موقف معرفيّ واضح لبيان ما يثار حوله من إشكالات، كنظريّة داروين التي استند إليها البعض لتأكيد أن النظام الموجود في العالم يكفي في تفسيره الاستناد إلى مبادئ التكامل التي اكتشفها داروين، أو كنظريّة لافوازيه التي ترى أنه لا ينعدم موجود ولا

(1) **التوحيد**، ص150.

(2) المصدر نفسه، ص190 ـ 225. وهو ينقل عن بوانكاريه، وكارليل، وأنشتاين وغيرهم من العلماء المعاصرين.

يُوجد معدوم، وبالتالي انتفت على أساسها فكرة الخلق والخالق من الأساس، فإنّنا سنعالج موقف مُطَهّري من كلتا النظريتين وتفسيره لهما في سياق حديثنا عن مدارات المواجهة الفكريّة في المشروع الإصلاحي لمُطَهّري في الفصل الرابع من هذا العمل.

ج ـ حوار العلم والدين: نموذج من اشتغال مُطَهّري:

وقد يُلقي نموذج من كيفية تعاطي مُطَهّري مع نتاجات العلم الحديث ضوءاً كاشفاً على طبيعة رؤيته ومنهجه في هذا السياق. وتحفل كتبه الثلاثة: التوحيد، النبوة، المعاد، بمثل هذه النماذج، وهي تشكل صورة شاملة لطبيعة الحوار الذي كان يدور حول علاقة العلم بالدين، أو المُعطى الديني والمُعطى العلمي، أو مُعطى الإيمان ومُعطى التجربة العلمية. وهذه الكتب في الأصل مجموعة محاضرات ألقيت على جمع من المثقفين والعلماء والأطباء والمهندسين، عرفوا معرفة واسعة آفاق العلم وميادينه واختصاصاته، وكانت لهم معرفة مع ذلك واسعة بقضايا الدين والإيمان والإسلام، وكان من بينهم مهدي بازركان الذي حرَّكت كتبه ـ وهي في عمومها محاولات لاستلهام نتاج العلم في تأكيد الإيمان الديني، وإعادة فهمه ـ أفكار مُطَهّري، وأثرَتْ نقاشاته ومداخلاته طبيعة هذه المحاضرات وأغنتها[1].

وهذه صورة عن طبيعة هذا الحوار، نعرضها من خلال نص يُشكل نموذجاً لسائر الحوارات[2]:

---

(1) لا يفتأ مُطَهّري يكرر كثيراً كتبه التالية: الطريق المطوي، ودرس التدين، والذرة المتناهية، والإسلام الفتي... في كل فرصة سانحة منتفعاً منها مناقشاً مضامينها مخالفاً بعض ما فيها من آراء، بأدب رفيع، وتواضع جم.

(2) مُطَهّري، **المعاد**، تر: جواد علي كسار، طهران: أم القرى، 1420هـ، ص196 ـ 210.

ـ **مُطَهري**: ما فعله السيّد المهندس (بازركان) في هذا المضمار أنه توفر على بيان كلام القدماء عن المادة والقوة؛ ولكن بابتكاره الخاص في الواقع يُمكن القول إنه أعاد صياغة كلام القدماء باللغة المعاصرة، وعمد لتقويته بما يؤيّد طريقته، غير أنَّه فعل ذلك لنتيجة أخرى كان يُريد تحقيقها.

سأعرض في ما يلي بعض المقاطع التي سجلتها من كتابه «الذرة اللامتناهية». يكتب: «لا يعرف العلم المعاصر أكثر من عنصرين هما: المادة والطاقة. فالعلم يريد أن يقوّم وجود العالم بتمامه وبما ينطوي عليه من حركات وصور، بهذين العنصرين في إطار الزمان والمكان. أما القرآن، فهو في الوقت الذي يُؤمن فيه بهذين العنصرين (بخلاف المتقدمين وبعض أهل الكلام والفلاسفة ممن لم يكن يُعنى بهذين الاثنين)[1]، تراه يضع اليد على عنصر ثالث، وبالتالي يشير إلى موجودات أو مخلوقات أُخرى.

طبيعي أنَّ القرآن لا يتحدث عن العنصر الثالث هذا في جميع المواقع والحالات، وإنّما يقصره على مواقع الإبداع الخاص والموت ولحظات التحوّل والانعطاف[2].

---

(1) ينبغي أن نوجه السؤال للمهندس بازركان نفسه عن مصدر هذا الكلام؟ فالقدماء لم يعرفوا الطاقة أصلاً لا أنهم كانوا يعرفونا ولا يعتنون بها. أما المادة فكانوا يقبلونها بأجمعهم. (حاشية لمُطَهّري في النص اللأصلي).

(2) هذه نقطة مهمة جداً. وبنظرنا إنَّ هذا البيان القاضي بأنّ القرآن لا يتحدّث عن العنصر الثالث في جميع المواطن الحالات، وإنما يقصره على مواضع خاصة، يتعارض إلى حدٍّ ما مع النتيجة التي يسعى المهندس بازركان لبلوغها. .(حاشية لمُطَهّري في النص الأصلي).

وفي ضوء هذا الإبداع القرآني يتعيّن علينا أن نبحث في ما إذا كان الحق مع القرآن ـ في رؤيته ـ أم مع العلم الحديث؟ فهل يعدّ عالم الخلق والطبيعة (الذي ينتهي بشيء واحد) عالماً ذا عنصرين أم ذا ثلاثة عناصر؟ ليس بمقدور العلم أن يقوّم العالم المعاصر باستخدام عنصرين في إطار الزمان والمكان؛ إذ هو يعجز عن تفسير وتعليل الكثير من الحوادث والكيفيّات الواقعة أو التي ستقع بالعنصرين المذكورين آنفاً».

أشرتُ إلى أنّ لهذا الرأي شبهاً من حيث الاستدلال والبرهان برأي الأقدمين. فهم لم يعرفوا الطاقة، بل كانوا يعرفون المادة وحدها، وكانوا يرون أنها لا تكفي لوحدها في تفسير العالم، فما لم تتدخل حقيقة أخرى (لم يعبروا عنها بالعنصر؛ لأنَّ لهذا التعبير مسحة أدبية) في ماهية الوجود، لا يمكن أن نسبغ على القوة خاصية المادة، لأننا لو فعلنا ذلك لعاد الإشكال مجدداً، ومن ثمّ، لا بدَّ أن نجعل القوة في عرض المادة لا في طولها.

على المنوال ذاته، يستفيد المهندس بازركان من العلم المعاصر الذي يتحدث عن المادة والطاقة، ويسجّل أنَّه ليس بمقدور العلم أن يُعلل وجود العالم على أساس عُنصريْ المادة والطاقة، بل ثمة حاجة لعنصر ثالث، وهذا العنصر الثالث عند المهندس بازركان هو نفسه العنصر الثاني عند الآخرين.

لكنّ المهندس بازركان مارس بعض صيغ الاستدلال التي لم يمارسها الأقدمون، وهي بنظرنا ضعيفة. فأوّل ما ذكره قوله: «من بين ذلك إبداع العالم لأوّل مرة، فلو كانت للعالم بداية، لكان الأصل الأوّلي (ثرموديناميكياً) أي سَتُزلزِلْ أصْل ثبات المادة والطاقة. إنَّ فرضية العنصرين مضطرة أن تجعل العالم أزليّاً».

لا يعتبر هذا اعتراضياً البتة على الذين يُنهون العالم لعنصرين؛ لأنهم ليسوا مضطرين أن يفترضوا العالم حادثاً حتى يقعوا في هذا الإشكال. وبعبارة أخرى: نحن لم نثبت أن العالم ليس أزلياً لنقول فيما بعد أنَّ (فرضية) الكون القائم على عنصرين لا يمكنها أن تفسر لنا ظهور الوجود وبداية العالم. إن من يذهب إلى أنَّ الوجود من عنصرين يؤمن في الوقت ذاته بأزلية الوجود، فلا يمكننا أن نسوق ذلك بصيغة إشكال أو استدلال، بل ينبغي أن يكون ذلك جزءاً من ادّعائنا، بل لا يمكن أن يكون حتى جزءاً من الادعاء.

التوضيح الثاني الذي أورده المهندس بازركان كان ينطوي على بيان جيد، يقول: «وبشأن خواص العناصر وكيفياتها أو ميل تراكيب الأجسام وبروز جميع التحولات، وما ينتهي إليه ذلك من السؤال: لماذا لا تعد صور وحالات المواد التي يتألف منها العالم ثابتة؟ ولماذا لا تبقى هذه المواد الأوّلية على حالة واحدة؟ وما هو منشأ هذه التغييرات والتحولات والتبدلات؟ فإذا كان هذا السير والتحولات والاختلافات والحوادث ناشئاً عن الصفات والخواص الموجودة في طبيعة الأشياء أو العناصر، فإنّ ذلك بذاته ضرب من عدم التقارن وعلامة على نشوئه عن قصدٍ وأمر خاص أو عن حركة وجهة معينة».

هذا البرهان بذاته هو عين البرهان الذي ذكره الفلاسفة في باب القوة. يقولون: إذا كانت الخاصيّات تفترق، فلماذا يقع هذا الافتراق؟ ومن أين ينشأ عدم التقارن والتشابه هذا؟ وما هو منشأ اختلاف الخاصية؟ إن بحثنا يدور حول منشأ اختلاف الخاصيات.

وبه تتَّضح صحة بيان المهندس بازركان، وأنّه بيان الأقدمين بعينه من دون فرق، عدا أنه يُقدمه بهذه العبارة: «لا بد من وجود قصد وأمر

أو إرادة خاصة في العمل وفي الأمر، حتى تُمنح مثل هذه الخواص الثابتة والعامة بالعناصر الأوّلية والبعدية، وأن يكون هناك برنامج مشترك وواحد ينظّم عجلة الوجود. وإذا لم ينعدم التقارن والتدخل من جهةٍ معنية لا بُدَّ أن يكون للعناصر التي تشكل العالم وضع متشابه لا يختلف إزاء جميع الخواص والأوضاع».

نحن لا نعترض على التعبير بـ «الإرادة» وهذه الصيغة من البيان صحيحة على كل الأحوال.

هذا الدليل بنظر القدماء هو دليل على وجود القوة. وبما أنها لا يمكن أن، تكون عرضاً (أي تنطوي على خاصية المادة ذاتها)، فينبغي أن تكون نفي عرض المادة. ولأنَّ هذين الشيئين ليسا منفصلين عن بعضهما، بل يتجاوران وبينهما ضرب من الاتحاد، إذن فهما شيء واحد (أي هما اثنان وواحد في الآن ذاته)، وما دامت القوة هي التي تبدل نوعية الأشياء (إذا لم تكن القوة لكانت الأشياء جميعها نوعاً واحداً، فالقوة هي مبدأ التنوع والنوعية في الأشياء) فهم يسمونها «القوة المُنوعة» أو «الصورة النوعية».

الدليل الثالث الذي يسوقه (المهندس بازركان) يرتبط بظاهرة الحياة وظُهورها، ظاهرة الحياة بذاتها تأتي بعد ظهورها لأوّل مرة.

وبهذا الشأن يُشير المهندس بازركان إلى أنَّ العلم لم يستطع أن يحل حتى الآن مسألة ظهور الحياة لأوّل مرة. وعلى فرض أنه استطاع ذلك، فمن الصحيح ما ذهب إليه ـ المهندس بازركان ـ من أن ظهور الحياة لأوّل مرة لا صلة له بهذه المسألة، فأياً ما يكون ظهور الحياة، فإنّ بحثنا يدور حول الماهية وليس حول المنشأ.

يكتب: «هذا مسار مُضادّ لـ «آنتروبي» (الانحلال والتداعي)، أي معارض للأصل الثاني في (الثرموديناميك) المتمثل بأصل الكهولة».

هذه نقطة ثمينة جداً، غير أنها ترتد من حيث مادة الاستدلال إلى الاستدلال الأوّل المتمثل باكتشافنا لشيء إضافة للمادة، ولذلك فهو لا يمثل برهاناً مستقلاً. فمن الوجهة المنطقيّة لا نعدّ هذين برهانين، بل هما برهان واحد سيقت له أمثلة متعددة.

وبشأن مسألة الحياة التي تُعد مسألة مهمة جداً، ذكرها القدماء بصيغة أخرى مُؤداها: لو صنعنا آلة أو بنينا غرفة أو عمارة، فإنّها تتحرك نحو التداعي والاضمحلال منذ اليوم الأوّل. أما الموجود الحي فهو يتجه صوب التكامل منذ اللحظة الأولى لظهوره، ثم ينحدر نحو التداعي. ويبدو أنهم لا يعدُّون هذا التداعي تداعياً واقعياً، ويذهبون إلى أنَّ القوة التي تسير صوب التكامل لا تصاب بالانهاك والتداعي والاضمحلال، بل تنقطع علاقتها مع ذلك الموجود المكمّل له.

وهذا ـ كما يذكرون ـ دليل على أنَّ الحياة بذاتها حقيقة حاكمة على المادة.

يكتب المهندس بازركان: «كما ذكر في (الإسلام الفتي)، إنَّ بناء الموجود الحي (أي تبديل الأجسام المعدنية البسيطة إلى خلايا متسلسلة أو حلَقيّة لما يفضي لتشكيلٍ آليّ وحيويّ وهو أمر معقد جداً) مُحال علمياً من وجهة نظر قانون الاحتمالات، ومن جهة الـ «آنتروبي» (أصل الهرم والتداعي)، لأنَّ التشكل والتفصيل والتخصص التي هي من لوازم التراكيب الحية وعمل الأعضاء والأنسجة، هي على العكس تماماً من الاتساق والانسجام ووحدة المستوى التي تُعد لوازم زيادة الـ «أنتروبي» (أصل التداعي).

إنَّ تداعي الموجودات الحية وكُهولتها وموتها هو مما يتطابق مع قانون الاحتمالات وقانون آل «آنتروبي»...، كما أنَّ ظهور الحياة والموجودات الحية سواء في لحظة الوجود الأوّلى أو في التوالد والتجديد لا يتطابق أبداً مع هذا الأصل الذي يحكم جميع المواد والطاقات، ثم لا يتسق مع العالم المؤلَّف من عنصرين».

كأن النص يُفيد: في هذا العالم قانونان، هما: الحياة والموت. فمن جهةٍ ترى المادة والطاقة في أنحاء الوجود، أكثر ما يكونان عاملاً للموت. ومن جهةٍ، يكون العنصر الثالث الذي يتحكم في العالم عاملاً للحياة وتجدّدها. فمن جهة العنصر الثالث هناك الحياة والتجدد، ومن جهة عنصري المادة والطاقة هناك الاضمحلال والتداعي والموت، لأنَّ لازمة العمل هي الاضمحلال والتلاشي. ففي هذا الخط ـ من دورة الحياة والوجود ـ يبرز التداعي والاضمحلال، وعلى الخط الآخر يبرز التجدد والحياة.

وإذا لم يكن العنصر الثالث ذاك، فلا يمكن تفسير التجدّد في نبض الحياة على أساس عنصري المادة والطاقة وحدهما.

ينتقل ـ الباحث ـ بعدئذ لدراسة أصل التكامل وظهور الإنسان.

ـ **المهندس بازركان**: «ليست هذه هي المرة الأُولى التي يُدلي فيها الشيخ مُطَهّري بردٍّ على «إنكار الروح». فعلى مدار مرات وأنا في قفص الاستفهام والسؤال، مع أني كتبت في هامش الصفحة (61) من الطبعة الثالثة من كتاب «الطريق المطويّ» ما نصه: «لست مُصرّاً على إثبات بطلان الروح». فلم أكن أبداً بشأن إثبات بطلان الروح لا في كتاب (الطريق المطويّ) ولا في كتاب (مسألة الوحي) ولا في كُتبي الأخرى،

وإنَّما يتم التركيز في هذا المجال بإصرار على مسألتين.

فالطريق المطوي كان يعنيه ـ كما تم الانتباه لذلك ـ أن يعكس المسار على لسان البشر. فالفكرة فيه أن ترى مقدار ما أدركه البشر وفهموه بعقولهم من الطريق الذي بينه الأنبياء.

لذلك فإنَّ المدار في بحوث الكتاب كله هو الاسناد لذلك الشيء الذي آمن به البشر، والمعنيّ بالخطاب هم البشر المعاصرون.

وفي هذا المضمار ليس ثم من ينكر أن العلماء اتجهوا ـ من حيث المجموع ـ صوب إنكار الروح. فلم يكن بمقدور كتاب «الطريق المطويّ» أن يستند إلى وجود الروح، بل عليه أن يتحرك بالاتّجاه المعاكس ويُماشي أولئك في قناعتهم فيما أدركوه من إنكار الروح بذلك المعنى. وفي هذا الاتّجاه أكّدنا مسألتين بإصرار ووضوح، فقد جاء في الصفحة (160) ما نصّه: «لم يتّكئ القرآن في القيامة على فرضية الروح أصلاً وأبداً، وليس فيه آية تشير إلى أن الروح ستبقى حية».

وعندما نعود للظرف الذي كُتب في الكتاب، نجد الجو فيه مُثقلاً بضغوط الشيوعيين والماديين وتحدِّياتهم؛ إذ كان الكثير من مُعلمي الرياضيات والعلوم الطبيعية (سواء منهم الشيوعيون وغيرهم) يأتون إلى قاعات الدرس وبأيديهم كتب الدكتور آرّاني وأضرابه لاجتثاث فرضية الروح كلياً بسَوق مجموعة من الأدلة.

من جهة ثانية، كان كثير من أهل الكلام يعتمدون في منطقهم السائد لإثبات وجود الله والقيامة على أساس القبول بالروح؛ بحيث عُدّت الروح عند متكلمينا أشبه بمجهول رياضي مساعد، عندما ذهبوا للقول: أجل يموت البشر ولا يبقى من وجودهم أثر من آثار الحياة، فالعظام

والأعضاء والأحشاء تتهرّأ ثم تتلاشى؛ ولكن ما دام هناك روح فلا مانع من أن تحل مجدداً عند الضرورة ويعود الإنسان الميت للحياة مرة أخرى.

وعندما يقوم إثبات القيامة على هذا الأساس، فما إن يُضرب الجذْر الذي تقوم عليه الروح حتى تنتفي القيامة.

وهذا الكتاب أُلّف آنذاك ردّاً على الشيوعيين والماديين. ومنطقه يقوم على الآتي: حسناً! لنفترض أنْ لا وجود للروح كما تقولون. ولكن ما شأن ذلك بالقيامة، والقرآن لا يثبتها على أساس القبول بالروح؟

ثمّ في القرآن كلمات من قبيل: مآب، القيامة، الساعة، الآخرة، ولكن لا وُجود لكلمة «المعاد» مع أنَّها أكثر تداولاً فيما بيننا لا سيما وأنها تأتي في السياق التقليدي لسلسلة أصول الدين والمذهب، أي التوحيد والنبوة والعدل والإمامة، حيث يأتي المعاد بعد ذلك.

وللآن لم يُجبني أحد على هذا التساؤل بذكر آية يأتي استدلالها بهذه الصيغة: أيها الناس! إنَّ روحكم حية، وإنَّ الروح باقية من دون أن يكون ثَمّ شك بموتكم.

أمّا بالنسبة للفصل الأخير من هذا الكتاب الذي يرتبط بالقيامة، فقد بُذلت العناية المؤكدة لأن نأتي بالدلائل الماديّة في القرآن. فعندما يريد القرآن أن ينبهنا للقيامة ويثبتها، يستفيد من أمثلة طبيعية بالكامل من قبيل الربيع والأرض وكيف أنَّ الأرض ميتة ثم يأتي المطر ويتعاضد مع شروط أخرى فتهيج الأرض بالنبات والأشجار وتموج الحياة مجدداً: ﴿كَذَٰلِكَ ٱلنُّشُورُ﴾ [فاطر: 9].

﴿وَكَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ﴾ [الروم: 19].

﴿إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ﴾ [الروم: 25].

وليس في منطق القرآن أن تأتي الروح وتندرج في ذلك.

وهكذا نجد أنَّ الإيمان بالقيامة لا يحتاج أبداً لفرضية الروح، وبذلك فقد راح الكتاب يُؤكد مسألتين، الأولى: أن القرآن لم يثبت القيامة من خلال إثبات وجود الروح وبقائها أبداً، بل جاء بأدلة طبيعية ومادّية، ومن ثم، لم نحتج ـ في بحثنا ـ للإسناد إلى فرضية الروح.

والروح في لغة الاصطلاح العادي هي غير تلك التي ذُكِرت في القرآن، ففي المعنى المتداول هي شيء بإزاء الجسم؛ بحيث تكون للحركة والحياة مادتان، هما: الجسم والروح، حتى إذا ما ذهبت الروح ذهب الجسم. وفي كل مرة ذكر القرآن الروح، لم يتحدث عنها بالمعنى المذكور آنفاً.

وبذلك انتهينا ـ كما ذكر ذلك في الكتاب ـ إلى ما يلي: «إنَّ نفخ الروح الإنسانية هي كمال أو روح ملكوتية إلهية تأتي بعد إبداع خلق الإنسان وإنشاء نسله وبعد أن يسوّى إنساناً (أو بعد تكامل الأنواع الذي يتحتم أن ينتهي بالإنسان الرشيد). وعليه فهذه الروح هي غير ما يتحدث به فلاسفة اليونان وغير العقيدة المألوفة بما يُعرف باسم الجوهر وأصل الحياة ومركز الحس والادراك».

وهكذا يتبيّن أنَّ الروح لم تُنكر في كتاب «الطريق المطويّ». ثم ـ ذكرنا ـ في كتاب «الذرة اللامتناهية» أنَّ بين الروح والأمر والإرادة سنخية وتشابهاً، وذلك بالمعنى الذي لا يمكن إنكاره علمياً، وفي الوقت ذاته جاء القرآن ينطق به ويؤكّده بشكل تام.

ـ مُطَهري: يرتبط بعض ما تفضَّلتم به بدور كتاب «الطريق المطوي» والرؤية التي دُوِّن على أساسها. وبطبيعة الحال هذه مقدمات مقبولة، ولقد كان للكتاب ـ في الحدود التي أعرفها ـ آثاراً حسنة جداً بين صفوف الجاحدين والمنكرين للدين. فلقد أدّى دور التوجيه ونهض بمهة مفيدة وإيجابية.

أما إذا كان ثمَّ نقد فهو ينطلق من مستوىً آخر، وما دام المهندس بازركان ليس مُصرّاً على المسألة ولم يكن بصدد إنكار الروح كما قال، فليس ثمَّ ضرورة للبحث في فلسفة الكتاب.

ولكن تبقى إشارة إلى ما تفضلتم بموضوع المعاد، على أن أرجئ تفصيل الكلام فيها لما بعد. إنّ ما ذكرتموه من أنَّ القرآن لم يتحدث عن القيامة بعنوان المعاد (أي عودة الأرواح للأجساد) يُعدّ مسألة ثمينة جداً، وهي تعتبر فكرة مُبدعة من قبلكم، ولكن من نوع الفكر الإبداعي الذي له سابقة تاريخيّة.

4 ـ تأصيل القيم والتربية الشاملة للطاقات البشريّة:

أ ـ تأصيل القيم:

يُلفت غياب مفهوم القيم بمعناه المعاصر في التراث الإسلاميّ، سواء منه الفقة أو الأصول أو التاريخ أو التربية، ولقد استخدم العلماء على مدى التاريخ مفاهيم ومصطلحات أُخرى من قبيل الفضائل والشمائل والأخلاق، تشتمل على ما نضعه تحت عنوان القيم، كانت تغطِّي مساحات كبيرة من خصائص السلوك البشري. أما دوافع السلوك، فلقد كانت ترتبط دوماً بأركان الإسلام وأركان الإيمان ومفاهيم التقوى

والعبادة والجزاء. مما جعل موضوعات القيم هي موضوعات الإسلام، بوصفه عقيدة وشريعة ونظام حياة، يُدير شؤون الفرد والمجتمع وتتكامل فيه متطلبات العمل للدنيا والآخرة[1].

والرؤية الكونيّة الإسلاميّة التي أشرنا إليها فيما مضى، تتضمن نظاماً في الاعتقاد، تنبثق عنه تصورات المسلم للعالم ولنفسه وللطبيعة وللمصير، ونظاماً في المعرفة يُنشئ قوانين الفعل والسلوك وجملة العلاقات، وهي تتضمن كذلك نظاماً للقيم تتحدد من خلاله دوافع السلوك والعمل وآلياتهما.

ولقد وردت كلمة القيم في القرآن كثيراً على تنوع اشتقاقاتها، فالله حي قيوم يقوم بذاته ويستغني عمن سواه، ويسيطر على الأشياء ويُسويها، عليم بأمورها حافظ لها رقيب عليها[2]. والدين القيم هو الموصل إلى كل خير بلا انحراف أو زيغ[3].

والصراط المستقيم هو الواضح الموصل إلى هدفه وغايته، من غير عنت أو عناء أو جهد، وبلا انحراف أو ضلال أو ضياع[4].

والقرآن يهدي للتي هي أقوم [الإسراء: 9] من العقائد والشرائع والأخلاق. والكُتب القيمة هي التي لا يعدلها ثمن ولا يُدانيها قدْر أو تبلغها مكانة. ولقد خلق الله الإنسان في أحسن تقويم [التين: 60] في

(1) فتحي ملكاوي، «التأصيل الإسلاميّ لمفهوم القيم»، مجلة إسلاميّة المعرفة، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، السنة 14 ـ العدد 54 ـ خريف 2008م، ص9.

(2) ﴿وَعَنَتِ ٱلْوُجُوهُ لِلْحَيِّ ٱلْقَيُّومِ﴾، [طه 111]. ﴿قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ﴾، [الرعد 32].

(3) ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ ٱلْقَيِّمِ﴾ [الروم 43].

(4) ﴿فَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ﴾ [هود 112]. ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة 6].

جسده وعقله وروحه. والقوام هو الاعتدال والتوسط والرشد في الأمر بلا إفراط ولا تفريط [الفرقان: 67].

ومن هذا يتضح أنَّ المعاني القرآنية للقيم تشير إلى معنى النظام الذي تتقوم به الأشياء والأعمال والظواهر، على نهج الاستقامة والوضوح، أو إلى معنى التدبير والتقدير والكمال والتمام، فالكون كله قائم على نظام تتقوم به أشياؤه وعناصره. وحياة الإنسان كذلك تتقوم بمنظومة من القيم تحدد للإنسان تصوراته وعلاقاته وأعماله الظاهرة والباطنة وتقيمها على نهج الاستقامة والوضوح والاعتدال والتوسط والكمال والانسجام، وتسمح له بأن يُدبر أفعاله ويُسوي قواه وملكاته وقدراته، ويسيطر عليها ويخضعها لخيره، ويعلم وجوهها وكيفية حفظها ويراقبها[1].

وتتضمن القيم في دلالاتها القرآنية دلالات حافة تمنحها مضمونها، وتسبغ عليها جملة صفات كلية تلازمها في جميع موارد استعمالها:

- منها الوزن والفائدة والثمن والخير: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمۡ وَلِقَآئِهِۦ فَحَبِطَتۡ أَعۡمَٰلُهُمۡ فَلَا نُقِيمُ لَهُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَزۡنٗا﴾ [الكهف: 105].
- ومنها الثبات والاستقرار والتماسك: ﴿إِنَّ ٱلۡمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٖ﴾ [الدخان: 51].
- ومنها المسؤولية والرعاية، فالقائم أو القيم على أمر مسؤول عن رعايته وإدارة شؤونه: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء 34]. ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾ [البقرة: 255]. ﴿أَفَمَنۡ هُوَ قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفۡسِۭ بِمَا كَسَبَتۡۗ﴾ [الرعد: 33].

---

(1) «التأصيل الإسلامي لمفهوم القيم»، م.س، ص7 ـ 6، بتصرف.

- ومنها الاستقامة والصلاح، ﴿وَأَلَّوِ ٱسْتَقَٰمُواْ عَلَى ٱلطَّرِيقَةِ...﴾ [الجن: 16]. وعلى أي حال فإنَّ الإيمان بالله وبالمصير الذي تحتمه الرؤية الكونيّة للعالم وتقود إليه وتدفع نحوه يستلزم فيما يستلزم علاقة مزدوجة الطرفين للإنسان مع الله من جهة، ومع حراكه وسيرورته لبلوغ كماله من جهة أخرى. ومثل هذه العلاقة لا تستقيم إلا وفق نظام، ولا تقوم إلا على مبادئ وقيم أو أصول، يرتكز إليها حراك الإنسان الداخلي في فكره وتأمله، وفي شعوره ووجدانه، وفي رغباته وغرائزه، وتشكل ضابطاً يضبط إيقاعها، ويسيّرها على نهج الاعتدال والاستقامة، لتبلغ النفس من خلال ذلك وحدتها وانسجامها، وليرتكز إليها كذلك سلوكه وفعله وسيرورته، وطريقة عمله ونشاطه، وأسلوب تنميته لطاقاته وقدراته وإمكاناته الجسدية العقلية والروحية، فتشكل حينئذٍ مبادئ أو معايير تستهدف ضبط السلوك البشري وتوجيهه، لتحقيق الاستخلاف البشري في الأرض وعمارتها[1].

ولقد أكد الإسلام على أنَّ أصول مثل هذه القيم مركوزة في الفطرة، يُدرك الإنسان حُسنها بالارتجال والبداهة؛ لكنّها قد تتشوه أو تنحرف عن مقتضيات الفطرة والطبيعة لظروف وأوضاع، ولعوامل تتصل بالبيئة والتربية والمحيط، فاقتضى أن تُبين حقيقتها وأن توضح مفاهيمها وحدودها، ثم أن تُنمى وتعهد بالعناية والتعويد. ولقد أكد الإسلام على

(1) يلاحظ: زياد خليل الدغامين: «**إعمار الكون في ضوء نصوص الوحي**»، مجلة إسلاميّة المعرفة، م.س، ص23 وبعدها.

هذه القيم وبيّن مضامينها وآثارها وحث على التخلق بها، ثم بين طرق تنميتها من خلال العبادة أو التربية أو التوجيه والتعليم.

وقد كان مُطَهّري، وهو يسترجع قضية التربية في الإسلام، يدرك بوضوح أنَّ قيم الإسلام الأصيلة، والتي تنسجم مع الفطرة، وتقود الإنسان إلى بناء ذاته على ضوء علاقته بربه، وبناء طاقاته وقدراته واستخدامها في تجربة وجوده صانعاً لتاريخيه ولعمله ولحضارته على ضوء مصيره، أصبحت قيماً هامشية، حضورها في وجدان المسلم باهت لا يكاد يُرى، وتأثيرها في جملة تكوينه النفسي وجماع شخصيته أو في سلوكه وعمله، أو في طريقة استثماره لإمكاناته وطاقاته، أو في شكل علاقاته مع الناس ومع العالم من حوله، يكاد يكون معدوماً[1]. فقد حلَّت محل قيم الإسلام في توجيه الإنسان المسلم قيمٌ جديدةٌ، ومبادئ للسلوك وللفعل استقاها في العموم من حضارة الغرب ومن ثقافته. وهي مبادئ قائمة على رُؤيته الكونيّة للوجود والعالم. وهي في العموم رُؤية مقطوعة الصلة بالمبدأ وبالمصير، ورُؤية مادّية تستلهم العلم التجريبي وتُبني عليه، وتضع الإنسان في العالم كمسؤول وحيد عن وجوده ومصيره، صانع لهما وللقيم التي توجههما في إطار حرية شاملة منبتة العلاقة بأي مصدر متعالٍ أو مبدأ إلهي موجه أو غاية شاملة كلية أو مصير.

وراحت هذه المبادئ تترسّخ في نفوس المسلمين بالتربية والاعتياد وبتأثير مباشر من المحيط، وعبر آليات ووسائل مغرية، وتنمي في النفس

---

(1) مُطَهّري، **التربية والتعليم في الإسلام**، تر: لجنة الهدى، بيروت: دار الهادي 1993م، ص177.

اندفاعاً لا مثيل له نحو التقليد والانصياع والتشبه والتمثل. . . حتى باتت المسافة التي تفصل قيمنا الراهنة، والسلوك الناشئ عنها، عن الإسلام وقيمه بعيدة لا تكاد تُدرك حدودها. . . وحتى بات حضورها في وجداننا طاغياً إلى حدّ الطمس على مُجمل قيمنا الإسلاميّة التقليديّة التي لم يعد حضورها في حياتنا، إلا حضوراً شكلياً لا تأثير له ولا حياة فيه ولا فاعليّة[1].

وقد دفع بنا العصر في سياق قيم استهلاكية، لا ثبات لها ولا استقرار، تتَّصف بطابع نسبي يتغير بتغير الزمان والمصالح، وبتبدل العادات والتقاليد، وباختلاف دواعي التقنية والحداثة ومتطلباتهما، وهو شيء سيناقشه مُطَهّري فيما بعد وسنراه في الفصل الرابع عند حديثه على نسبية الأخلاق في الفكر الغربيّ، وأثر ذلك على السلوك الإنساني ونهاياته.

والوسيلة الوحيدة التي تكفل لنا العودة إلى قيمنا الدينيّة الثابتة والكُلية وإلى مفاهيمنا الأخلاقية التي توجه علاقتنا بالله وبالعالم وبالوجود، وتضبط إيقاع حراكنا، وتوفر لنا السبل الكفيلة التي تمكننا من استخدام طاقاتنا على أفضل وجه وأحسن صورة، لتنتهي بنا إلى تحقيق سعادتنا، والارتقاء بعمراننا، وبناء حضارتنا مُجسدين في تجربتنا مهمة الاستخلاف التي وضعت على عاتقنا، وألقيت علينا مسوؤليتها، إنما هي التربية المقرونة بالتوعية الشاملة للإنسان تجاه ما يحيط به من حراك وما يلقى إليه من قيم، وما يصادفه من أنماط سلوك وأشكال عيش.

والتربية في الإسلام تنمية وارتقاء وصُنع وبناء وتوجيه وإرشاد، في

(1) «إعمار الكون في ضوء نصوص الوحي»، ص17.

الفكر وفي الروح وفي الجسد، في العاطفة وفي الوجدان وفي الممارسة، وهي تعليم وتعويد، وعي وممارسة، تكوين للنفس وتحفيز للطاقات وبعث للإرادة ودفع للإمكانات والقدرات.

وإذا أراد المسلمون النهوض بواقعهم فالتربية تُشكل أحد منطلقات هذا النهوض وعناصره. فالإحياء أو النهوض بإعادة دفع الإسلام في الحياة، في رؤيته الكونيّة وفي أصوله ومبادئه وفي تشريعاته وأحكامه وفي قيمه الأخلاقية والسلوكية، لا يتم إلا بالتربية ولا ينهض به إلا برنامج تربوي شامل تحدد فيه أسسه وعناصره ومنطلقاته، والرؤية التي تحكمه. فكيف عرض لنا مُطَهّري هذا الطريق وكيف بيّن خطواته؟

ب ـ التربية الشاملة للطاقات البشرية:

يشتمل الإنسان في طبيعته وأصل تكوينه ـ حسب مُطَهّري ـ على بُعدين جوهريين، روحي عقلي ونفسي، وآخر جسدي، وينطوي كل بُعد منهما على قابليات وطاقات وقدرات أو على ميول ودوافع. والجسد أو البُعد الجسدي المادي ترتبط ميوله ودوافعه في العموم بالرغبات الحسية والغرائز والشهوة، أو بالآلات والأدوات التي تحققها وتبرزها وتعلن عنها، أعني الحواس وعناصر الجسد المتصلة بها. أما البُعد الروحي العقلي والنفسي فيرتبط بميول من نوع مختلف، أعني بميول أسمى تتصل بالجانب الإنساني للبشر، لا بالجانب الحيواني الطبيعي، أعني بالجانب المادي منه.

ولقد حصرها مُطَهّري ـ مُقتفياً أثر ويليام جيمس[1] ـ في كتابه الدين

---

(1) لقد استفاد مُطَهّري جداً من هذا الكتاب، وهو يصفه بأنه كتاب رائع جداً ويدعو إلى قراءته. لاحظ: مُطَهّري، **التربية في الإسلام**، ص194. وهو يجد نفس الأبعاد عند عالم النفس الشهير، يونغ، يلاحظ: م.ن، ص40 ـ 41.

والنفس في أربعة: البُعد العقلي والفكري، البُعد الخلقي أو الوجدان الأخلاقي، البُعد الديني أو الحس الديني، والبُعد الفني والذوقي.

والبشر ـ حسب مُطَهّري ـ مفطورون على هذه الميول، وهي تظهر أو تخبو تبعاً للظروف والعوامل المحيطة بها، لكنّها لا تنطفئ جذوتها على الإطلاق، وهي تتحرك عندما يلامسها مثيرٌ ما أو يستفزها عاملٌ من العوامل المحيطة بالإنسان. وانطلاقاً مما يفترضه مُطَهّري، من أن الإنسان يتمتع بكرامة تكوينية، وبرُقي ذات وعلو مكانة، توجبان شعوره بعزة نفسه وعظمتها وارتفاع درجتها بين المخلوقات، فإنّ الأبعاد الروحية والنفسيّة والعقلية هي التي تحقق له ذلك، وبسببها يتميّز عن باقي الكائنات في عالم الطبيعة، وانطلاقاً منها يشعر بقوة إرادة وقدرة متميزة[1].

وتتجلّى مثل هذه الميول بتمامها في التجربة التاريخيّة للبشر، ومن خلالها يتحدَّد مصيرهم في التاريخ، واستناداً إليها يرسمون هويتهم وتجاربهم ويؤسسون عمرانهم ويتصورون مصيرهم. فأنشطة الإنسان في جملتها سواء كانت روحية أم نفسيه أم فكريّة أم جسدية تتحدد هناك في مستوى الدوافع ـ في أوّل أمرها ـ التي تتطلب الإشباع والإرضاء، وتُعلن عن نفسها على شكل فعل أو نشاط أو عمل. . . يُناسب في العموم طبيعة الصورة التي تشكلت وفقها هذه الميول في طور نموها واكتمالها[2].

ولأنَّ الإنسان ـ من بين الكائنات الطبيعية كلها ـ يملك الإرادة والاختيّار، ولأنَّه قادر على أن يتصرف في ما يملكه من ميول ودوافع وقابليات وأبعاد بطرائق شتى وبأساليب مختلفة، وعلى أن يتوسل في

(1) **التربية والتعليم في الإسلام**، ص135 ـ 140.

(2) المصدر نفسه، ص9.

تنميتها ما تقوده إليه حريته وإرادته الفريدة، فإنّه من الممكن أن تنمو هذه الميول بشكل لا يحقق للإنسان أهدافه، ثم تقصر فيما بعد عن خدمة طموحاته ورؤاه، وتؤثر بشكل أو بآخر سلباً في تجربة حراكه وفي مُجمل ميادين حياته فتضر بها أو تُشوهها أو تدفع بها في الفوضى والاضطراب والتوتر، فيفسد الإنسان على نفسه سعادته، ويفوت ما كان يُمكن أن يحصله من خير أو يبلغه من صلاح[1].

وهذا هو السبب الذي يدفع الأمم إلى أن تضع لنفسها نظاماً تربوياً يكفل لها أن تنمي جماع طاقات الإنسان وقدراته وأبعاده حسب العقيدة التي تؤمن بها، والرؤية الراسخة في وجدانها للإنسان وطبيعته وقواه، ومنزلته ومصيره، وللمجتمع وطبيعته ووظيفته، وللعالم في مضمونه وفي قوانين حراكه، وفي مبتدئه ومُنتهاه، وفي علاقات عناصره[2].

والإسلام بوصفه عقيدة شاملة للحياة، وبوصفه رُؤية في الوجود تملك نظاماً للفكر وشريعة للعمل ووضوحاً للأهداف وفهماً شاملاً لسيرورة العالم وللقوانين التي تحركه وللأهداف التي ينتهي إليها كل ذلك وللمجتمع ولمكانة الإنسان فيه، فمن الطبيعي أن تحتوي على نظام يكفل لهذه الطاقات والقدرات أن تنمو وتتكامل بما يحقق للإنسان أهدافه، وبما يمكنه من استثمارها على أفضل وجه وأتَمَّ صورة، في بناء تجربته وإنجاز حضارته وتكوين تاريخه وصناعة اجتماعه، بما يحقق له خيره ويبلغه سعادته[3].

---

(1) **التربية والتعليم في الإسلام**، ص169 و170.

(2) المصدر نفسه، ص 170.

(3) المصدر نفسه، ص9.

ج ـ مجالات التربية ومبادئها وعناصرها:

وبالرغم من ترابط هذا النظام ـ الذي يشير إليه مُطَهّري هنا ـ فإنَّه أخذ بالاعتبار تعدد أبعاد الإنسان واختلافها في ما يترتب عليها من آثار من جهة، وفي الجوانب التي يتوجه إليها فعل التربية من جهة أخرى، ولأجل ذلك فلقد لحظ نظام التربية في الإسلام تعدد مجالات اشتغاله واختلاف ميادينه، فوضع لكل ميدان ما يناسبه من النظم والتشريعات، وبين ما ينسجم معه من الوسائل والطرائق وما يتفق معه من الأساليب. ولقد حدَّد مُطَهّري هذه الميادين بأربعة، العقل أو الفكر، النفس، الروح، والجسد، وجعل آلة تربية الفكر التأمل والتدبر وآلة تربية الروح العبادة وآلة تربية النفس التزكية والتقوى وتبصر الجمال في مجمل ميادينه، وآلة تربية الجسد العمل[1]. لكنّه لم يكن ليغفل عن التأثير المتبادل التي تتركه هذه الوسائل على مجمل أبعاد الإنسان ودوافعه. فكل واحدة منها تترك آثارها في مجمل هذه الأبعاد، وإن كان أثرها الأكبر فيما تتوجه إليه وتقصده بالتنمية والتربية والصقل. فالعبادة مثلاً تترك أثرها في الروح وفي الجسد وفي النفس وفي العقل كذلك، وكذا التزكية أو التفكر أو العمل كما سيأتي.

ولتُؤتي هذه الوسائل ثمارها وتفعل فعلها الأكيد، فإنَّها ينبغي أن تُقرن بالعلم والاعتياد؛ لأنَّ العلم[2] يبصِّر الإنسان بطبيعة ما يقدم عليه من تجربة، وبآثاره التي يقود إليها، فتندفع نحوه إرادته ويستقر عليه عزمه وتصميمه؛ ولأنّ الاعتياد الناشئ عن إرادة ومعرفة يرسخ الفعل تجربة

(1) **التربية والتعليم في الإسلام**، ص15 و17 و33، وأماكن أخرى.

(2) المصدر نفسه، ص10 ـ 11.

عيش وطريقة حياة، ويجعل أثره أكثر رسوخاً وأعظم نفعاً، ويُوطِّن النفس عليه، فلا تأنف منه ولا تنصرف عنه لداعٍ أو مانع أو صارف[1]، ويجعله ملكة للنفس تفعله بالروية والقصد وبالسهولة واليسر، فلا تتكلّف مَشقّة للإقدام عليه، ولا تكابد عناءً وهي تنجزه. ويُسمي مُطَهّري هذه العادة بالفعلية؛ لأنها تصدر من داخل الإنسان، وتنبع من إرادته ووعيه، في مقابل العادة الانفعالية التي تنشأ عن تأثير محيط أو بيئة أو تقليد[2].

د ـ آثار التربية ونتائجها

ونتائج تربية العقل والتفكير ـ حسب مُطَهّري ـ كثيرة:

- منها أنها تُحرر العقل من تقاليد المجتمع وعاداته وموروثاته، ومن الآراء الشائعة الراسخة والمتداولة، ومن سطوة الشياع ورأي الأكثرية المفتقر إلى الحُجة، فلا تتحكم به إيحاءاتها، ولا تقيده بقيدها وتربطه إليها، فيكون ذلك مدعاة للجمود وللتحجر وفقدان الاستقلال الفكري.
- ومنها أنها تفتح له الأفق على الإبداع والابتكار والتجديد والتجاوز، وتربطه بالمستقبل ليتدبر عواقبه ويتأمل مآلاته[3].
- ومنها أنها تنمّي الروح العلمية[4]، التي تعني في ما تعنيه أن يكون الإنسان حيادياً في بحثه عن الحقيقة وفي محاولة اكتشافه لها على ما هي عليه في واقعها، لا كما يريدها هو على صورة قناعاته السابقة

---

(1) **التربية والتعليم في الإسلام**، م.س، ص50 وص17 ـ 18.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص22 و25 و27 و28 و29 ـ 30.
(4) المصدر نفسه، ص30 ـ 31.

ورُؤاه المنحازة. فإذا احتفظ الإنسان بمثل هذا الحياد وتمتع بهذه الروح العلمية، قاده عقله المتحرر إلى الحقيقة وبصره بها وأرشده إليها، بلا عصبية أو تحيز أو جُمود أو تحجر، وبلا عناد أو غرور[1]. ومثل هذه الروح تولِّد ـ حسب مُطَهّري ـ التواضع تجاه الحقيقة وتجاه ما يدركه الإنسان منها؛ لأنه بسببها يُدرك أن ما ملكه من علم أو معرفة هو جزء صغير مما يسعى إلى نيله وبلوغه، فيتولّد عنده إحساس بالاندفاع وراء الحقيقة على الدوام، غير مكتفٍ بما بلغه منها وبما حصل عليه واكتسبه أو بما اكتشفه وناله. ولقد حثَّ الإسلام ـ حسب مُطَهّري ـ بما لا مزيد عليه على طلب العلم ورغّب فيه، ودافع عن العقل وعن حريته، ومجده وعظمه، وافترض أنَّ التعقل أحد أعظم طرق معرفة الله وأشدها فاعليّة وأمضاها أثراً[2].

- ومنها التحليل والنقد والتفكيك والبحث والاجتهاد التي تقضي على الجمود والكسل والخمول... وتسمح للعقل أن يكون ميزاناً يميز المنطقي من غير المنطقي، والصواب من الخطأ، والحق من الباطل، والنافع من الضار، والصادق من الكاذب[3].

أما نتائج تربية الروح بالعبادة فكثيرة كذلك:

- منها أنَّها تُذكِّر الإنسان على الدوام بمكانته في العالم من خلال علاقته بمبدئه وتبصره بمصيره، وتحرك إحساسه بمسؤوليته تجاه نفسه وتجاه مجتمعه وتجاه العالم. ولقد جعل الإسلام من العبادة برنامجاً تربوياً

(1) **التربية والتعليم في الإسلام**، ص31.
(2) المصدر نفسه، ص32.
(3) المصدر نفسه، ص12 ـ 13 وص15.

متكاملاً لا يتصل فقط بصقل ملكات النفس وصفاتها، بل كذلك بطريقة العيش وبالمسؤولية تجاه الوقت وبالإحساس بالمجموع. فهي تنمي ملكة السكينة والاطمئنان والهدوء والانضباط، كما هو الحال في الصلاة، وتنمي كذلك الإحساس بضرورة احترام ملك الغير، حينما يفرض أنها لا تَصْلُح إذا ما أُنجِزَت على متاع مغصوب أو في أرض مغصوبة. وهي تنمّي عادات حسنة نافعة في الشكل وفي المضمون، كالنظافة والطهارة وحُسن المنظر. وتنمّي كذلك ملكة ضبط النفس والتحكم بالإرادة والسيطرة على النوازع والرغائب، وعلى الصبر والاحتمال كما هو الحال في الصوم أو الحج[1].

وهي تقدر الإنسان وتعينه على تنظيم وقته والاستفادة منه على أفضل وجه وأكمل صورة؛ حيث فرضت تأديتها في أوقات محدودة من الليل أو النهار[2].

ولقد فرض الإسلام في عبادة الصلاة التوجه[3] إلى جهة مُحددة، ليركز شعور الإنسان على مفهوم الوحدة، في نفسه وفي الجماعة وفي الوجود، فكأن هذه الجهة الواحدة التي يتوجه المرء إليها بصلاته تدفعه على الدوام إلى الشعور بوحدة إمكاناته وطاقاته، وبوحدة مجتمعه، وبوحدة العالم من حوله، فينمو عنده الإحساس بذاته الواحدة وبقوتها، والإحساس بالجماعة وتآلفها وانسجامها، فيتعايش مع غيره بود ومحبة واحترام وبتكافل فريد وبتعاون راسخ،

(1) **التربية والتعليم في الإسلام**، ص119.
(2) المصدر نفسه، ص124.
(3) المصدر نفسه، ص122.

والإحساس بوحدة العالم من حوله، فيستشعر ما فيه من مناحي العظمة والجمال والخير، ويندفع في تعامله معه بحنو ورفق وأناة واحترام[1].

- ومنها أنَّها تُنمي عنده قيمة القصد من جهة والنية المخلصة من جهة أخرى، لأنَّ العبادة إنما تقتضي العلم بطبيعتها وبآثارها، وبأنها إنما تنجز بهدف مقصود ولغاية مرجوة. فلا يُقدم الإنسان حينها على عمل إلا متبصراً بحقيقته عارفاً بآثاره مندفعاً لتحصيل ما فيه من نفع أو خير بنية مخلصة وعزم راسخ، ومعه يكون الإنسان أكثر قدرة على أن يملك نفسه ويوجه طاقاته ويستثمر إمكاناته ويحدد طبيعة عمله مسيطراً عليه متحكماً به[2].

أما نتائج تربية النفس[3]، فهو يمثُل في تقوية الإرادة، وشعور الإنسان بطاقاته وقدراته وبكرامة ذاته وعزتها ومكانتها، مما يجعله قادراً على التحكم بميوله ورغائبه، مسيطراً عليها مُسخراً لها في خيره وسعادته ونفعه، مُراقباً إياها، محاسباً نفسه على طريقة استعمالها.

أما آثار تربية الجسد بالعمل فكثيرة كذلك:

- منها أنه يبعد الإنسان عن البطالة والكسل المعطلين لطاقاته المدمرين لقدراته، والمخربين لاجتماعه وعمرانه. واللذين يدفعان به إلى حدود الانحطاط والتقهقر، وبالتالي الاستسلام للعجز وقلة الفاعليّة[4].

---

(1) **التربية والتعليم في الإسلام**، ص122.
(2) المصدر نفسه، ص123 و192 و200 و204.
(3) المصدر نفسه، ص209 ـ 218.
(4) المصدر نفسه، ص239؛ ويقارن: **إحياء الفكر في الإسلام**، ص7 ـ 11.

- ومنها أنه يكشف طاقات النفس وقدراتها، ويطلق العنان لفكر وللخيال وللحس، إذ العمل معمل الاختبار، وميدان التجربة والفاعليّة القصوى، وهو منفذها إلى العالم ومجال التحقق؛ ولأنه البوابة التي تتكشف عبرها آثارها ونتائجها، في مجالات الحياة كافة وفي ميادينها المتنوعة[1].

- ومنها أنَّه يجعل تفكير الإنسان منطقياً، لأنَّه يظهر على الحقيقة كيف يؤدِّي كل عمل إلى أثره، وكيف يُنتج كل فعل ما هو كامن فيه من مقتضياته ونتائجه، ولأنه يقود إلى غاياته على شكل حتميّة لا تتخلف ولا تتعطل، وعلى شكل علاقة منطقيّة راسخة لا تنفك عراها ولا تنفصل[2].

- ومنها أنَّ العمل يجلب الرضا، ويُولِّد الإحساس بالسكينة، ويشعر الإنسان بقيمة ذاته كفاعل مُنتج وكعنصر حي يترك تأثيره في حراك التاريخ وبصماته في صفحات الزمن. أما البطالة، فهي تولِّد الاضطراب والتوتر، وتقود إلى القسوة والعنف وتدفع إلى اليأس والشعور بالعدميّة[3].

- ومنها أنَّه يحفظ للإنسان استقلاله، ويغنيه عن الحاجة، ويُبعده عن الاستكانة والذل والخضوع تلبية لحاجاته الأساسية ولرغائبه[4]. ولقد أكد الإسلام على أهمية العمل بما لا مزيد عليه، وقرن مصير الأمة

---

(1) **التربية والتعليم في الإسلام**، ص239 ـ 241 وص245.

(2) المصدر نفسه، ص245.

(3) المصدر نفسه، ص246

(4) المصدر نفسه.

به، لتعتمد على نفسها وعلى طاقاتها، فيخلق ذلك دينامية لازمة للحياة. ولقد تلقى الجيل الأوّل من المسلمين مثل هذا الاعتقاد بالعمل، وترسخت مضامينه في نفوسهم، وتغلغلت في أعماقهم فكرة ارتباط مصيرهم بعملهم الخالص، فانبثقت في نفوسهم ثقة عجيبة بالنفس، فاندفعوا إلى ساحات العمل والجهاد لا يهابون شيئاً ولا يخشون قوة أو سلطاناً[1].

وقد حثّ الإسلام على تنمية جملة طاقات الإنسان وقدراته على نحو الاعتدال، بمعنى أن لا يُنمى جانب منها على حساب جانب، إنَّما هو يؤكد على تنمية مجمل أبعاد الإنسان وجوانب شخصيته، لتتكامل هذه الشخصيّة في جميع أبعادها، ولتؤتي التربية عندها ثمارها المرجوّة[2]. فإذا تبين مثل هذا النظام معطوفاً على رؤية واضحة للإنسان في طبيعته وما يتشكل منه، فإنّه يقود الإنسان ـ إذا ما أُحسِن تطبيقه ـ إلى سعادته، ويوفر له السبل الكفيلة ببناء ذاته والنهوض بأعباء اجتماعه، والكفاية اللازمة لصناعة تاريخه راسماً مصيره على ضوء إرادته وانطلاقاً من حريته وسُمو عقله، واستناداً إلى الرؤية الكونيّة التي يؤمن بها. وبذلك يتحقق نهوضه ويكون ازدهاره وتبنى مدنيته[3].

وإذا كان المسلمون ـ حسب مُطَهّري ـ يرغبون في إعادة إحياء واقعهم وترسيخ دعائم مستقبلهم، وبناء نهضتهم في الراهن، فإنّ عليهم أن يأخذوا بأسباب التربية وأن ينهضوا بأعبائها، فهي طريقهم إلى ذلك

---

(1) **إحياء الفكر في الإسلام**، م.س، ص30.

(2) المصدر نفسه، ص45.

(3) المصدر نفسه، ص8 ـ 9.

ووسيلتهم من أجل بلوغه. ومن دونها فلا نهضة ولا ازدهار ولا تقدم، وبمعزل عنها تبقى مبادئ الإسلام وقوانينه وتشريعاته بعيدة عن واقعهم معزولة عن تجربتهم، لا حضور لها في الوعي ولا في الوجدان، ولا أثر لها في التجربة ولا في العمل، ولا مكان لها في الحاضر ولا في المستقبل[1].

رابعاً: الإحياء والتجديد: المُعوقات والعقبات

تمهيد

إنَّ التجربة النضاليّة لمُطَهّري مكَّنته من أن يكتشف الآفات التي تطغى على مجتمعه والأسباب التي تساهم في تأخُّره والعوامل التي تُقلل من فاعليته. وساعده انخراطه في التجربة الاجتماعيّة والحراك الفكري لعصره وقُربه من التيّارات الإيديولوجية والحزبية، من أن يتبصر بوضوح الخلل المتغلغل في مفاصله والمسيطر على مجمل ميادينه. ولأنَّ مُطَهّري كان مشغولاً بهمِّ التغيير مسكوناً بالبحث عن أفق واضح للنهوض، فلقد راح يُحلل بشغف كل هذه الأسباب والعوامل ومكامن الخلل، معتبراً من التاريخ الإسلاميّ في محطات نهوضه وازدهاره وفي محطات تقهقره وانحداره وتراجعه، مُدركاً بعمق أن كل مشروع للتقدم، وكل خطوة في سبيل التغيير، وكل اندفاع نحو تحريك الواقع القائم نحو مناخات مختلفة، سوف لن يكتب لها النجاح من دون معالجة للواقع المأزوم، وتشخيص لأزماته، وتحديد دقيق لطبيعة حراكه، وإلا فسوف ينتهي كل مشروع حينما يصطدم بالتجربة، مهما أوتي من تماسك الرؤية ودقة

(1) **إحياء الفكر في الإسلام**، م.س، ص9.

المنهج وعُمق التبصر، إلى الانكسار والتراجع، وسوف تكون نتائجه عكسية، وينقلب إلى مُجرد حلم لا يملك قدرة الحياة، وإلى أمل صعب التحقق، ويُعمّق المأزق ويجذّره، كما حصل في كثير من مناطق العالم الإسلاميّ في القرن الماضي، في حركات تحرر ونهوض لم يكن يُشَكُّ في إخلاص أصحابها، وفي دوافعهم النبيلة وأهدافهم السامية، وفي اندفاعهم وحماستهم لدفع مجتمعاتهم قدماً في طريق النهوض والتقدم والرقي[1].

ولا يكفي بنظر مُطَهّري ـ في خضم الراهن ـ الدعوة إلى إعادة إحياء الإسلام كشريعة للحياة، ولا بث الوعي بطاقاته في نفوس الناس، ولا تحديد البرنامج التربوي الكفيل بإنهاض الطاقات الخلاقة للمجتمع والقدرات الكامنة، واستغلالها على أفضل وجه وأتم صورة، ولا كذلك إطلاق العنان لخلاقية العقل ليُتبصر الدين على ضوئه بواسطة فعل اجتهاد متحرّر أو متبصر، ولا يكفي فيه كذلك قراءة مظاهر الانحطاط التي طغت على واقع المسلمين فيما مضى قراءة معتبِرة، ولا تأمل الأخطار التي تحيط بحاضرهم وتهب رياحها عليهم من أطراف العالم الأربعة، بل لا بد، بالإضافة إلى ذلك، من معرفة العوائق والصعاب الواقعية التي تقف في وجه مشروع النهوض، ثم الانشغال بتذليلها والتقليل من آثارها، في النفس وفي العقل، في التجربة وفي السلوك، ومواجهتها بالرَّوية والعقل، والحكمة والمنطق، سواء كانت داخلية المنشأ أم خارجية فرضها التحول في طبيعة علاقات العالم وتركُّزُ مواقع القوة فيه والنفوذ. وسواء كانت طارئة مستجدة، أو قديمة راسخة.

---

(1) لاحظ: مُطَهّري، **الحركات الإسلامية في القرن الأخير**، مواضع متفرقة.

والمُلفت أنَّ مُطَهّري ـ وهو ينشغل بكل ذلك ـ كان يملك جُرأة القول وجُرأة الممارسة، وإحاطةً ـ ميّزته عن غيره من رجال الإحياء في إيران الحديثة ـ بالعناصر التي تتطلبها كل تجربة نهوض على ضوء الإسلام ومن وحيه، وبالتجربة العملية والسياق التاريخي، وما يضطربان به من حراك وسيرورة، وبالمشكلات الواقعية التي كانا يتمخَّضان عنها على ضوء عصر متجدد متسارع الخطى متوسع الآفاق.

وقد تركز تبصره وانشغاله بالمعوقات الداخلية لعملية النهوض على مستويين: الأوّل، هو المؤسسة الدينيّة، فيما هو مطلوب منها في سياق الحاضر، وفي المشكلات التي تحيط بها فتحدُّ من فاعليتها وتأثيرها، وفي الأزمات التي تعصف بكيانها، مما ينعكس سلباً على واقع الأمة وعلى طبيعة وعيها بالإسلام وتمثلها له. والثاني، هو السلطة السياسيّة المُستبدة القابضة على مصير الناس، المسيطرة على إرادتهم وعقولهم، القامعة لطاقاتهم وقدراتهم والمستلبة لوعيهم والمصادرة لحريتهم وحقوقهم... والتي تركت آثرها المُدمر على مفاصل المجتمع وجملة ميادينه، حتى بات مجتمعاً فاقداً للقدرة ساكناً لا حراك فيه مقهوراً لا يملك مصيره لا في حاضره ولا في مستقبله، مُفكك العُرى مقطع الأوصال مستلباً في وعيه ممسوخ الهوية والإحساس بالذات.

أما المعوقات الخارجية، فلقد وجدها مُتركِّزة في ثلاثة، الاستعمار الأجنبي وما يمارسه من هيمنة اقتصادية وسياسيّة، والغزو الثقافيّ ـ الأخلاقي لمجتمعاتنا، وما يُرتبه من أشكال سلوك ومن قيم تتنافى مع قيمنا الثقافيّة والدينيّة، والغزو الفكري الأيديولوجي الذي يشوه رؤيتنا للعالم ولأنفسنا، ويُدمر إحساسنا بهويتنا واستقلالنا، ويلقي بنا في دائرة

الاستلاب والعجز والاستلحاق، ويمسح أصالتنا الحضارية وتاريخها الفكري والروحي.

ويُضيف مُطَهّري إلى هذه المعوقات[1]، ما يتصل بحركة النهوض نفسها مثل فُقدان التخطيط للمستقبل، وانعدام الرؤية الشاملة التي تحول دون استمرارها، وتحولها من الفاعليّة إلى الركود ومن الحراك إلى الجمود والكسل. وعدم الشمول حينما تتطلب لنفسها إنهاض جانب من جوانب المجتمع، وينصب اهتمامها على ناحية من نواحيه. والمثالية حينما تُطلق كرغبة عارمة وطموح راسخ من غير أن تملك مشروعها الواضح أو تحدد خطواتها أو ترسم منطلقاتها أو تقرر أهدافها.

1 ـ المعوقات الداخلية لمشروع النهوض، وأزمة المؤسسة الدينيّة

شكَّلت المؤسسة الدينيّة في إيران على مدى أزمان طويلة، أحد مراكز القرار، ومؤثراً فاعلاً في الحياة السياسيّة والاجتماعيّة، وبقيت محافظة إلى حد ما على علاقة مؤثرة في الوعي الجماعي للناس، وعلى ارتباط عاطفي معهم مكنها من أن تلعب في فترات كثيرة أدواراً فاعلة ومؤثرة في حياة المجتمع، ومن أن تترك بصماتها على كثير من حوادث وأوضاعه[2].

ولأسباب مختلفة بعضها يتَّصل بطبيعة المنظومة المعرفيّة التي سيطرت على هذه المؤسسة في الأعوام الأخيرة، وبعضها الآخر يتصل بالتطوّرات التي عصفت بالمجتمع من جهة أخرى، وبالمشكلات التي

---

(1) **الإسلام ومتطلبات العصر**، م.س، ص33.

(2) لاحظ حول ذلك بتفصيل: مُطَهّري، **مقالات في الثورة الإسلامية**، ص99 ـ 101 و78 ـ 95.

ألمَّت به، فألقت بظلالها على حراكه، انكفأت هذه المؤسسة إلى الظل وانعدمت فاعليتها وخبا ضوؤها وتراجع نُفوذها. وهي لم تَعُدْ فقط غير قادرة على الإمساك بزمام حركة النهوض وقيادتها، بل أصبحت كذلك عقبة أمام ذلك، ومعوّقاً يعيق فاعليته ويقف في طريقها[1].

ولقد تبدَّى هذا الانكفاء على صورة عُزلة تامة عن الحياة ووقائعها وأحداثها تعيشها المؤسسة الدينيّة في استقلال تام عن مؤثراتها، وفي تقوقع يقطع أية صلة لها بالواقع، وعلى صورة جمود معرفيّ وفكري يتجلى في صُور شتَّى: من الرجوع إلى الماضي، والتمسك به وتكراره، والوقوف عنده وتقديسه. ومن قصور فاضح للمعرفة الدينيّة عن مجابهة أسئلة الواقع والهواجس التي يحركها تعقد الحياة وتوسعها والمشكلات التي تثيرها حركة المجتمع في كل ميادينه وتفرضها متطلبات عصر مُتغير على جميع الصُّعد[2].

وقد قاد ذلك في مُستوييه إلى ترسيخ علم شرعي لا يملك قابلية الاستثمار ولا يتمتَّع بأية جاذبيّة ولا يملك أية طاقة على التجدد والتطوّر، ومعرفة دينيّة تقف عند تصورات تقليديّة جوفاء وفارغة، لا تُشبع نهماً ولا

---

(1) **الإسلام ومتطلبات العصر**، م.س، ص38 ـ 39. يقول: «ولقد بات على أولئك الذين يشعرون بالألم لأجل ذلك، أن يطبقوا أفواههم، ويلزموا الصمت، في الوقت الذي تتراجع فيه البرامج التعليمية، وتعيش خارج حاجات العصر، ويقل التأليف والتصنيف والإنتاج، وينعدم الإبداع أو يكاد، وتطغى المظاهر والألقاب والعناوين وتزداد يوماً إثر يوم، ويفقد العلماء الصالحون المنفتحون قدرتهم على الإصلاح أو رغبتهم فيه حين يصبحون في مركز القرار».

(2) المصدر نفسه، ص38. يقول: «إن هذه المؤسسة تتقلَّص قدراتها المعرفيّة واهتماماتها.. حتى لم تعد تتجاوز الفقه، وتركت باقي فروع المعرفة الإسلاميّة مهملة».

تروي غليلاً ولا تملأ وجداناً، يتم تكرارها كأصنام جامدة لا حياة فيها، وكهياكل فجة فارغة من المضمون والمحتوى. فانكفأت هذه المؤسسة بسبب ذلك عن التاريخ، وابتعدت عن أن تكون ملاذاً يلجأ إليه الناس يملأون به وجدانهم المضطرب إزاء وقائع مضطربة ويُحصنون به عقولهم تجاه أسئلة ملحة طارئة ولدها التسارع المذهل للوقائع، والتعاظم الذي لا حدود له لمعرفة البشر، والتعقد المخيف لطبيعة اجتماعهم. ولقد رأى مُطَهّري ـ كما أشرنا فيما مضى ـ أنَّ علاج ذلك لا يكون إلا بإعادة دفع طاقة الاجتهاد إلى ذروتها، وإطلاق العنان لإعادة تبصر في آفاق العلم الشرعي يكشف فيه عن قابليات استثمار جديدة على ضوء الحياة، وعن طاقات كامنة تواكب العصر وتتحرك فيه مستجيبة لتعقيداته وأسئلته، وبإعادة موضعة هذه المؤسسة في صلب المجتمع محركة لوعي الناس على ضوء الإسلام وتعاليمه، دافعة بطاقاتهم على ضوء قيمه، مشكلة لوعيهم انطلاقاً من رؤيته الحية المتدفقة للعالم وللإنسان وللوجود[1].

ولكي لا يبقى كلام مُطَهّري مُجرد تنظير، أو وصف لواقع الحال، فإنَّه أردف ذلك بمجموعة إصلاحات منها على وجه الاختصار، تجزئة الاختصاص الشرعي ليكون ذلك أدعى للعمق وأوجب للشمول. ومنها تأسيس مجلس فقهيّ لتبادل الآراء ومناقشتها وتمحيصها على ضوء الوقائع، وتحديد الأولويات التي تتطلب انشغالاً خاصاً وجهداً متميزاً. ومنها تنظيم برامج العلم بما يكفل نقلها إلى الحاضر، وتطوير آلياتها وطرائقها وموضوعاتها ولغتها بما يتناسب مع معارف العصر وأدواته وتطوّرات معارفه وعلومه. ومنها ترسيخ حرية الفكر في استقلال عن

(1) يلاحظ حول ذلك: **الإسلام ومتطلبات العصر**، ص44 ـ 47.

التقاليد، وعن تأثير هوى المجتمع وميله، أو تأثير السلطة السياسيّة وأدواتها، والارتفاع عن حُدود الشكليات الطاغية والمظاهر الخاوية والألقاب الفارغة، التي ترسخ قداسة وهمية لا معنى لها، فتعطل الفكر وتقتل روح الإبداع وتجر إلى الابتذال. ومنها تحويل الانشغال الديني من حرفة للكسب إلى مسؤولية معرفيّة تبغي الهداية والإرشاد والتوجيه، ومن وسيلة للشهرة وتأكيد المكانة الاجتماعيّة والتميز إلى آلة للتغيير... ودفع للإسلام في حُدود وعي الناس وحركتهم[1].

ولم يَألُ مُطَهّري جُهداً في معالجة هذه القضية ومقاربتها، بحرية فكر وإخلاص ضمير، وبرؤية واضحة للواقع المرتجى تخرج المؤسسة الدينيّة من تحجرها وجمودها وتقوقعها، وتدفعها في حدود المجتمع كمؤسسة تسهم في النهوض وتوفّر له قواعده وتحرك مفاهيمه في وعي الناس ووجدانهم[2].

2 ـ المُعوقات الداخلية، وطُغيان الاستبداد السياسيّ

لم يكن الاستبداد السياسيّ شيئاً طارئاً على المسلمين، ولا هم صادفوه فجأةً في خضم إعادة تشكيل مجتمعاتهم الحديثة وتركيز بنيانها. فقد خبروه أزماناً طويلة، وخبروا آثاره المدمّرة على الإنسان والمجتمع، وتبصروا آليات اشتغاله وفعله[3]، والأدوات التي يتوسّلها، والوسائل التي يحمي بها نفسه.

---

(1) **الإسلام ومتطلبات العصر**، ص48 ـ 55 ـ وص57 ـ 58.

(2) المصدر نفسه، ص63 ـ 64، ومُطَهّري يفند بتفصيل كبير آفات المؤسسة الدينية، ويعرض بشكل مفصل لكيفية علاجها في صفحات طويلة من كتابه: الإسلام ومتطلبات العصر.

(3) لاحظ ما قلناه في الفصل الأول من هذا العمل. وانظر: مُطَهّري، **مقالات في الثورة**، ص87 ـ 88.

وقد كان الاستبداد فيما مضى يجد مشروعيته بالاستناد إلى الدين، مُرسخاً سلطانه بادعاء احتكار القوة والهيمنة اعتماداً على تبرير لاهوتي أو ميتافيزيقي، أعني على وجه الدقة إلهي، وهذا ما نراه في الدولة الأموية أو العباسية أو في الدول التي تلت بعد ذلك. لكنّه راح يتبدّى في الراهن بشكل مختلف، سواء في أدواته التي يتوسلها أو طرائقه وأساليبه أو في منشأ مشروعية سلطانه. فقد تمخّض الاستعمار الغربيّ لمجتمعاتنا عن نخب سياسيّة ارتبطت به ارتباطاً وثيقاً وعرفت أهدافه ومراميه وخضعت له خضوعاً تاماً، وعن جماهير وشعوب منهكة القوى مدمرة الإرادة مسحوقة الشعور فاقدة الوعي، ترفل في ذلها وتخبطها وفقرها وجهلها وتفككها وانعدام فاعليتها[1].

ولما انكفأ هذا الاستعمار كان قد وضع في يد هذه النخب كل ما تحتاجه من أدوات ووسائل ومؤسسات، تكفل لها أن تمسك السلطة في مجمل مفاصلها، وأن تُهيمن على مراكز القرار في مجتمعاتها، ووفر لها معرفة واسعة بكيفية إدارة نفوذها وبسط هيمنتها وترسيخ حضورها. وهي راحت تستند في تأكيد مشروعيتها لا إلى مركز إلهي، أو سلطة مُتعالية، بل إلى ادعاء احتكارها لمشروع النهوض والرقي والتقدم، مُدّعيةً لنفسها قدرة دفع المجتمع ـ على طريقتها ـ ليلحق بما بلغه الغرب من مدنية وازدهار. وهي راحت تدفع بالمجتمع في اتجاه ذلك، معيدة تشكيل مؤسساته في معزل عن تقاليد المجتمع الراسخة وبوحي من تأثير الغرب، قاطعة مع القيم الدينيّة، مسبغة عليها طابع الرجعية والتخلّف، مُلقية على

(1) مُطَهّري، مقالات حول الثورة الإسلامية، ص81؛ والحركات الإسلامية في القرن الأخير، ص17 ـ 18.

عاتقها مسؤولية الانحطاط، محملة تشريعات الإسلام في مجمل ميادين الحياة تَبعة ما يعانيه المجتمع من ركود وكسل ومن فوضى واضطراب[1].

ولم تكن إيران خارج هذا السياق كُله، فقد أمسكت النُّخب السياسيّة المتغربة[2] بمفاصل البلد منذ بدايات القرن، دافعة به ضمن رؤية للنهوض تتمثل الغرب في كل ميادينه، وتُقلده في حراكه، وتستورد قيمه وثقافته ومبادئ تشريعه وإدارته ونظام حكمه، ثم تفرض ذلك بعنف وقسوة وبقهر واستبداد، مُغلقة الباب في وجه أيِّ رأي مخالف، سادَّةً الأفق في وجه أي حراك يهدد سلطتها وهيمنتها ويواجه اقتدارها وقوتها ويعارض رأيها وينأى عنه. فحولت بذلك المجتمع إلى كيان مُستعبد مشلول الإرادة عقيم الفكر قليل الحيلة مستسلم إلى اليأس والقنوط، يُلقي بأزمته طائعاً في أيدي حفنة من الجلاوزة المستبدين المرفهين القابضين على مقدراته المستمتعين بخيراته على حساب فئات لا تحصى من المعوزين المتروكين لمصيرهم والمحتاجين الذين ألقي بهم بلا حول ولا قوة على قارعة القدر، والمعطلين لطاقاته الفكريّة والجسدية والروحية، ليتأتى لهم رسم مصائره ونهاياته وطبيعة حراكه، من وحي نزوعهم إلى السلطة واستئثارهم وهيمنتهم واستعلائهم[3].

ولقد راحت هذه النخب تشكّل مؤسسات المجتمع في السياسة والاقتصاد والاجتماع والتربية والتعليم والإدارة، بما يكفل لها البقاء في السلطة، وبما يخدم طموحها ويحقق أهدافها. فأصبحت هذه

---

(1) **الحركات الإسلامية في القرن الأخير**، ص18.
(2) المصدر نفسه، ص18.
(3) يلاحظ : علي داوني، **مذكراتي مع الشهيد مطهري**، م. س.، ص60 ـ 63، و70 ـ 70.

المؤسّسات بتمامها رهينة قضاء السلطة المتنفّذة وقَدَرِها، مُسيَّرةً وفق رغباتها خادمة لأطماعها داعمة لنفوذها، من غير إرادة فاعلة تحررها، أو عقل مستنير ينقذها، أو رويَّة قصد تصوّب طريقها.

ولقد كان مُطَهّري يرى أنّ مجابهة هذه السلطة تتَّخذ مَنْحَيين[1]: الأوّل، الكشف عن مآربها وأهدافها ومراميها، والآثار المدمرة التي تقود المجتمع إليها. والثاني، تحرير مؤسسات التربية والتعليم من هيمنتها وسلطانها، لما تشكله هذه من خطر على حاضر المجتمع ومستقبله، ولأنها تضم بين جدرانها كل الطاقات الفاعلة الحية التي يُراهن عليها في مشروع التغيير، وفي القضاء على سلطة القهر والاستبداد. وهو في نضاله سلك كلا الطريقين مكافحاً في مواجهة السلطة، كاشفاً زيفها وخطرها، مواجهاً لمخططاتها، مبيناً لألاعيبها وأكاذيبها، ومنخرطاً في محاولة إعادة إحياء وعي الشباب في الجامعات ومؤسسات التعليم، محولاً هذه المحافل إلى منابر لإعادة تكوين حرية التفكير والرأي، ومن أجل استئناف تكوين رؤية، عند الجيل الصاعد، بأهمية طاقاته وقدراته في صناعة حاضره ومصيره. ولقد أثمرت جهوده وجهود أمثاله في كلا الاتّجاهين، ودفعت طاقات الشباب المتحفز ـ الذي راح يشعر بنفسه ويتحسس ذاته ويُدرك مفاسد النظام ـ باتجاه إسقاط سلطة حكَّمت رغباتها في مصيره وعطلت طاقاته وشوهت هويته وقضت على استقلال إرادته وسلبته وعيه بذاته.

ولقد جسَّد مُطَهّري في كلتا تجربتيه هاتين، الإمكانات الكبيرة التي

(1) مُطَهّري، **مقالات حول الثورة**، ص88 ـ 91 وهو هنا يُعدّد انحرافات السلطة وممارساتها بتفصيل.

يُمكن لعلماء الدين أن يستثمروها في سبيل إنهاض المجتمع، والفاعليّة النفسيّة التي يمكن أن يحدثوها في وعي الجماهير، والأثر الذي يمكن للشعور الديني، أو للمفاهيم الدينيّة، أن تتركه في حراكها وتجربتها وفي طموح التغيير، بالرغم من كلّ ما يعترض طريقها من صعاب أو يقف في وجهها من موانع.

3 ـ المُعوقات الخارجية للنهوض، وإشكاليّة الهيمنة والغزو الثقافيّ

شكَّلت السلطات السياسيّة المحليّة ـ في العالم الإسلاميّ ـ في العموم الإطار الذي أمَّن المستعمرون السابقون من خلاله الحفاظ على مصالحهم، ورسخوا بواسطته نفوذهم، ولأجل ذلك كانوا يوفرون لها عند الحاجة كل ما يتطلبه استمرار وجودها، ويتدخّلون بشكل مباشر لحمايتها والحفاظ عليها. وهؤلاء لم يكن يعينهم في العموم الواقع المأساوي للشعوب الخاضعة، ولا حقوقها المشروعة، كحق المشاركة السياسيّة وحق التفكير وحق العيش بأمان وحق التعلم وحق الحرية... إلخ. ما كان يعنيهم على وجه الدقة هو بقاء نفوذهم في مناطق تشكل بالنسبة إليهم مجالاً حيوياً لا يُستغنى عنه، ومصدراً للموارد والطاقات، وفضاءاً يمدون من خلاله نفوذهم في خضم صراع النفوذ والمصالح.

وكانت هذه السلطات تقوم تُجاه أسيادها بما يُحقّق لهم ذلك، وتندفع في إطار خدمة مصالحهم على حساب مصالح شعوبها، جاعلة من مجتمعاتها مجتمعات تابعة إلى أقصى الحدود، مسلوبة الإرادة مشلولة القوى مُرتهنة المصير، في أمنها وسياستها واقتصادها، في إدارتها ومؤسساتها، كما في وجودها واستمرارها[1].

---

(1) مُطَهّري، **مقالات حول الثورة**، ص93.

وقد كانت الهيمنة السياسيّة والاقتصادية هي الشكل الخارجي لتدخل أجنبي في مجتمعاتنا لا حدود له، ولسيطرة كلية جامعة. أما في المضمون فلقد راحت هذه الهيمنة تتبدَّى على شكل تأثير لا مرد له في الثقافة والفكر[1]، وفي السلوك والعمل، وفي القيم والأخلاق، فانجرفت شعوبنا في تبعية ثقافيّة وفكريّة عمياء، وفي تقليد فارغ أجوف من كل مضمون، وفي اقتباس لأنماط العيش والسلوك ومظاهر الحياة، التي تحفل بها المدنية الغربيّة، تسير على غير هدى، لا تتبصر مآلاتها ولا نهاياتها.

وقُيِّض للغرب ـ إضافة إلى نُخب سياسيّة امتلكت السلطة وأخضعت مجتمعاتها لنفوذ سياسيّ واقتصادي غربيّ ـ نُخبٌ ثقافيّة مُتغربة وتيّارات فكريّة تابعة واتجاهات معرفيّة مستَلَبة، راحت تعلن عن نفسها بوضوح وصراحة، مستندة إلى فكرة أنَّ نهوض المجتمع لا يتحقّق، إلا بالالتحاق التام بالحضارة الغربيّة في مُجمل مظاهرها، في الفكر وفي العمل، في القيم وفي السلوك، في السياسة ونظام الحكم، في الاقتصاد والتجارة، وأنَّ ذلك يتطلب في جملة ما يتطلبه قطعاً تاماً مع الموروث، وتخلياً عن مضامينه، وتحرراً من سطوته وسلطانه، ونبذاً للقيم التقليديّة والأعراف، من غير أن يسلم الدين من ذلك، سواء في مفاهيمه وأصوله، أو في تشريعاته وقوانينه أو في سُننه وآدابه. ولقد شهد العالم العربي مثل هذا النزوع على تعدد أشكاله، حيث تبدى في عمومه على شكل غزو للعقول وهيمنة على المشاعر وطغيان على السلوك. فراحت تتحول مجتمعاته إلى مجتمعات متغربة في ثقافتها وفي قيمها وفي سلوكها وفي طرائق

(1) **مقالات حول الثورة**، ص94. ويرى مُطَهّري هنا أنَّ الثورة ينبغي أن تكون شاملة.

عيشها، تتمثل كل ما تصادفه في حضارة الغرب وتندفع في إثره، وتنظم عيشها على أساسه مأخوذة بشدة سطوته وسلطانه الزائف، غير قادرة على تفكيكه وتجزئته، ولا على فحصه ونقده، ولا على غربلته وتقويمه... فأصبحت حينئذٍ مجتمعات تابعة مُستلبة ـ لا في السياسة والاقتصاد فحسب ـ إنَّما في الفكر والعمل كذلك، ومجتمعات تَمْتَصُّ كل ما يُلقى إليها من قيم وأعراف، وتستوعب، كالوعاء الفارغ، ما يوضع فيها من مفاهيم وتصورات في المعرفة والإنسان، وفي التاريخ والمجتمع، مسلوبة الذات والشعور بالهوية، فاقدة لاستقلالها الحضاري وخصوصية تاريخها وتقاليدها وأعرافها وموروثاتها.

ولقد كان موقف مفكّرينا من كل ذلك واحداً من ثلاثة، مُندفعاً في ركاب الغرب بلا تردد، مقتبساً عنه على غير هدى، داعياً إلى استلهامه بشكل كلي غير منتقص. ومنكفئاً رافضاً يتحصّن بالتقاليد والتراث وبسلفية ملغية مقصية، لا تعترف بالواقع ولا تقر بحراكه، ولا تملك بالتالي جُرأة مواجهته إلا بالعزلة التامة والرفض القاطع. وموقفاً ثالثاً يحاول أن يطوع مفاهيم الإسلام وقيمه وتعاليمه وأصوله لتواكب كل ما يستجد من معارف وقيم لا تقبل الرفض ولا يُرد وهجها ولا يُدفع تأثيرها.

ولقد عاش مُطَهّري هذا النزوع وأدركه واصطدم به منذ بدايات انشغاله بإشكاليّة العلاقة بين الإسلام والعصر، ومنذ تفتح وعيه على ظاهرة الهيمنة وتجليّاتها في مجتمعه. وهو إذا كان افترض أنَّ الجمود والتحجّر والانزواء لا يحلّ مشكلة، وأنَّ الابتعاد عن الواقع لا يحقق نتيجة، فواجهه لما يشكّله من خطر على المجتمع وقيمه، وتخلّ عن

مسوؤلية الأخذ بيده في سبيل تحصين ذاته والحفاظ على هويته، كما مرَّ معنا للتوّ عند نقده للمؤسسة الدينيّة، فإنَّه وجد أنَّ الموقفين الآخرين لا يقلان خطراً على المجتمع، وأنهما آفتان يجب استئصالها. وهو في سبيل ذلك كان يدعو إلى التحلّي باليقظة والوعي، وبالمنطق والمعرفة والعلم[1]؛ لأنه كان يُدرك أنَّ الموقف الانفعالي لا يقود إلى نتائج، وأنَّ الاندفاع المتهور في مواجهة ذلك، قد يولِّد نتائج كارثية على المجتمع والأفراد على حد سواء.

وقد مارس بنفسه ذلك بجرأة واقتدار، وبموضوعية وتواضع، وبعلم راسخ ومنطق مستقيم. وقد اشتغل على قضايا ثلاثة: الأُولى، التصدي لنزعة التغريب الشامل للحياة والقطع مع الموروث الإسلاميّ وإعادة إحياء التراث القومي الفارسي كمدخل إلى تأسيس هوية خاصة على أساسه، تقوم في عناصرها على تقليد لنزعات قومية غربيّة كالنازية مثلاً، وترتكز في شكلها على استعلاء وعنصرية ومجابهة الدعوات التي ترى في الإسلام وتشريعاته وأصوله عائقاً أمام التقدم ومدعاة للجمود والتخلّف. ولقد تمكن في كتابه «الخدمات المتقابلة بين الإسلام وإيران»[2] من تفنيد النزعات القومية في ركائزها وأسسها وفي نتائجها وآثارها، وعلى مُحاججة دعوى أنَّ الإسلام قضى على الحضارة الفارسية ودمر بنيانها وقضى على ازدهارها وهي في أوج توهجها ودفع بالشعب الإيراني إلى أدنى مراتب الانحطاط والتقهقر وأحط منازل الذل

---

(1) حول حرية التفكير، وضرورة مواجهة الفكر بالفكر. يلاحظ: مُطَهّري، **مقالات حول الثورة**، ص91 ـ 93، و8 ـ 10.

(2) مُطَهّري، **الإسلام وإيران**، تر: محمد هادي اليوسفي، بيروت: دار التعارف، د.ت؛ **ومقالات حول الثورة**، ص90 ـ 91.

والانكسار. وفي هذا السياق راح يبين الخدمات التي قدمها الإسلام لإيران والمنافع التي جناها الشعب الإيراني من خلاله وعلى أساسه، والخدمات التي قدمها الإيرانيون للحضارة الإسلاميّة في كل مراحلها وعلى جميع المستويات، أفراداً فاعلين في سياقها، مُبدعين في إطارها، منتجين للعلم وللمعرفة وللفكر، مساهمين في بناء مؤسساتها، كعنصر حي من عناصرها، وفي دفعها في مسارات التقدم والرقي والازدهار؛ ولأنَّ الشعب الإيراني شعب متمسك بتقاليده الإسلاميّة وبانتمائه إلى تراثه الديني، فقد وجدت مثل هذه المحاولة عنده صداها الذي لا يُرد ولا يدفع، وقلَّصت من جانب آخر من الأثر الذي كان يمكن أن تحدثه الدعوات القومية الانعزالية المدعومة من سلطة مستبدة، ومركز قرار يمتلك قدرة نفوذ وسيطرة لا حدود لهما، وطاقات وإمكانات لا تجابه.

أما القضية أو الهمّ الثاني: فهو مواجهة التشويه المُطَّرد لمفاهيم الشريعة، وإعادة تأويل أحكامها تحت عنوان مسايرة متطلبات الحياة، ولقد تمثل جُهد مُطَهّري في هذا السياق في محاولات ثلاثة جامعة ـ تردفها مجموعة كبيرة من المواقف والمحاضرات والمقالات والأنشطة ـ هي كتاب «مسألة الحجاب»! وكتاب «نظام حقوق المرأة في الإسلام»! «والجنس في التصور الإسلاميّ».

وقد كان مُطَهّري يهدف من وراء هذه الكتب إلى إعادة تصويب المفاهيم المتصلة بهذه الجوانب من التشريع الإسلاميّ، وهي مفاهيم تمّ التركيز عليها من أجل مواجهة الآراء التي راحت تصورها كعقبات أمام التقدّم ينبغي تجاوزها بدعوى أنها مفاهيم ماضية كانت تُناسب أزمنة غير أزماننا وأذواقاً غير أذواقنا، وتقاليد غير تقاليدنا، ومجتمعات تختلف عن

مجتمعاتنا، وبدعوى أن الإسلام شرَّع لنا أن نأخذ بأسباب التقدم، وأن نعمل عقولنا لتطوير تشريعاتنا بما يتناسب مع أوضاعنا وبما يخدم مصالحنا، فأطلق لنا العنان في ترك ما لا يناسب العصر من تشريعاته، ولا ينسجم معه من أعرافه وطقوسه الاجتماعيّة وعاداته.

ولقد حلَّل مُطَهّري في الكتاب الثاني من هذه الكتب طبيعة نظام الأسرة وموقعه بين أنظمة الاجتماع، وطبيعة التكوين الطبيعي لعنصريها، أعني للرجل والمرأة، ثم ميّز بين مطلب المساواة بينهما ومطلب التشابه، ذلك أنَّ طبيعة كل واحد منهما تختلف في عناصرها ودوافعها وميولها وفي طاقاتها وقدراتها التي تنطوي عليها، مما يُؤثر في طبيعة الدور المنوط بكل واحد منهما، والعمل المطلوب الذي يتناسب مع تكوينهما[1].

وهو في سياق ذلك عكف على بيان مصادر الحقوق الطبيعية والفطرية للبشر[2]، مُبيناً تفاوت المرأة فيهما في الخلقة والتكوين، لا بتأثير محيط أو بيئة أو تقاليد. فكما يجب بنظره أن نستلهم من الطبيعة درس حرية الإنسان والمساواة بين البشر، فكذلك يجب أن نستفيد درس التفاوت والاختلاف، وأنَّ للطبيعة فيه هدفاً وغاية، وأنَّ ما ينافيها ويعمل ضدها يؤدي بصاحبها إلى عوارض غير مرغوبة وآثار كارثية. ويُفند مُطَهّري التجربة الغربيّة في موضوع المرأة، فيرى أن نزعة التحرر نشأت أساساً بدافع اقتصادي، للاستفادة من قدرات المرأة في تسيير الآلة في

(1) مُطَهّري، **نظام حقوق المرأة في الإسلام**، 1987م، ص5. والكتاب حصيلة سجال بين مُطَهّري وأحد الحقوقيّين الإيرانيين الذين كانوا معنيين بتطوير قانون الأحوال الشخصيّة.

(2) المصدر نفسه، ص6 وص140 ـ 141 و145.

ذروة عصر الصناعة، وفي تشغيل المعامل التي كانت تحتاج إلى أيدٍ عاملة رخيصة السعر. فحرَّر ذلك المرأة من الاستعباد في المنزل لتصبح رهينة عذاب مُقيم في المعمل[1]. وإذا كانت التعاسات القديمة التي تعرضت لها نشأت من نسيان إنسانيتها، فإنّ التعاسات الحديثة التي لحقت بها نشأت من نسيان كونها إمرأة، ومن نسيان دورها وموقعها الفطري الطبيعي وحاجاتها الغريزية واستعداداتها[2].

والموضوع في نظر مُطَهّري ـ فيما يتَّصل بالمرأة والرجل ـ ليس موضوع كمال ونقص ولا امتيازات، إنما هو موضوع طبيعة وتكوين، واستعداد وقابليات، وحاجات ودوافع، وغرائز وميول، ميَّزت بين أحدهما والآخر، واقتضت أن تكون المرأة مصنوعة لعمل يناسبها، والرجل لفعل يتوافق مع تكوينه[3]. فدعوات المساواة التي تنهض تحت عنوان التشابه تطمح إلى تحميل المرأة ما لا تُطيق من الأعمال، وأن تُلقيَ على عاتقها ما لم تُخْلَق من أجل إنجازه، وأنَّ تكبدها المشاق التي لا تُوافق طبيعتها، ولا تناسب إمكاناتها ولا قدراتها ولا ميولها[4]، وهي دعوة تضر بالمرأة والرجل على حدٍّ سواء، وتفسد طبيعة العلاقة التي تجمعهما والارتباط الذي يقوم بينهما، فيقود ذلك إلى اضطراب الأسرة وتفسخها، ما ينعكس على المجتمع آثاراً سلبية على جميع المستويات[5].

---

(1) **نظام حقوق المرأة في الإسلام**، ص10 وص114 ـ 116. وهو يناقش هنا مفهوم حقوق الإنسان في لائحة الأمم المتحدة لعام 1948.

(2) المصدر نفسه، ص9 ـ 10.

(3) المصدر نفسه، ص11 وص129 ـ 131 و140 ـ 141.

(4) المصدر نفسه، ص129 و145 وص132 ـ 133.

(5) يُؤكد مُطَهّري على مركزية الأسرة ودورها، وأن البشر لم يعرفوا كياناً يحفظون به وجودهم على مر تاريخهم غير هذا. المصدر نفسه، ص132 ـ 136.

ويستطرد مُطَهّري مطولاً في عرض التصور الإسلاميّ الصحيح لحقوق المرأة ولمكانتها ومنزلتها، وفي التأكيد على حقوقها التي لا تُمس ولا تُسلب، وفي بيان فلسفة الإسلام في طبيعة التفاوت بين هذين الكائنين، في الملكات، وفي المسؤوليات والواجبات، وفي الدوافع، وفي العمل[1] نافياً بشدة أن تكون تشريعاته في خصوص المهر أو النفقة أو الطلاق امتهاناً لكرامة المرأة وحطاً من قيمتها وسلباً لإرادتها وحريتها وانتقاصاً من منزلتها[2].

وهو يرى في تجربة الإسلام مع المرأة مثالاً بارزاً على ذلك، فقد منحها حريتها حيث كانت مُستعبدة مقهورة لا تمثل أية قيمة في مجتمع الجاهلية ولا تملك أي قرار، وجعلها شريكة كاملة في بناء الحياة والمجتمع بما يتناسب مع طاقاتها، وجعلها المعمل الذي يرفد المجتمع بالطاقات والقدرات والإمكانات، والمربية الموجهة المرشدة التي يصلح المجتمع بصلاحها ويفسد بفسادها، وحماها من استبداد الرجل وعتوِّه وسلطانه، ومن ظُلم المجتمع وتحكمه[3].

وإعادة بلورة ذلك وتوضيحه ونشره في الناس يُساهم في تصويب تصوراتنا عن المرأة، وممارساتنا تجاهها، ويُبصرنا بخطورة ما نندفع وراءه من مظاهر غربيّة فارغة، ودعوات إلى مساواة شكلية لا مضمون لها، تقود في حقيقتها إلى توهين مكانة المرأة وإضعاف دورها، وتؤدي إلى تفكك عرى العلاقة الأسريّة وانهيارها، فينعكس ذلك على المجتمع

(1) **نظام حقوق المرأة في الإسلام**، ص103 ـ 104.
(2) المصدر نفسه، ص102.
(3) المصدر نفسه، م.س، ص104 ـ 106.

آثاراً مدوية ونتائج وخيمة، بدأ الغرب نفسه يعيش ضغوطها ويتحسَّس خطورتها وما تقود إليه.

أما الكتاب الثالث: فلقد خصَّصه مُطَهّري لموضوع الجنس في التصور الإسلاميّ ولضوابطه وحدوده، وأوضح فيه خطورة الاندفاع نحو إشباع الغرائز بلا قيود، من خلال التأثر بمفاهيم غربيّة، أو بممارسات.

وهو يرى فيه أنَّ الإسلام يحترم العلاقة الجنسية ويقدرها، ويعتبرها علاقة طبيعية تنبع من دواعي الفطرة ومطالب الطبيعة، وهو لأجل ذلك وضع لها ما ينظمها ويضبط إيقاعها ليتم إشباعها بشكل سويٍّ، ولتؤدي إلى غاياتها وتُحقق آثارها[1]. في الوقت الذي كانت مجتمعات وأمم وتقاليد تنظر إلى الجنس بريبة وحذر واتهام، وتدرجه في خانة الشرور الواجب تجنبها والابتعاد عنها، والآثام الممنوعة التي تُلوث ضمير البشر وحياتهم[2].

وضوابط السلوك الجنسي في الإسلام تُعتبر جزءاً من الأخلاق بالمعنى العام، وهي تُحيط إحاطة شاملة بالدوافع الجنسية والاستعدادات، وتحدد الوسائل الإنسانية الكفيلة بإشباعها ضمن حدود احترام المرأة والحفاظ على كرامتها، وعدم امتهانها والحطِّ من قدرها، عبر تصويرها أو التعامل معها كسلعة لتلبية حاجة، أو موضوع لإشباع غريزة أو تلبية دافع حيواني، وفي سياق أهداف استمرار الوجود الإنساني وبقائه[3].

---

(1) مُطَهّري، **الضوابط الخُلقية للسلوك الجنسي**، بيروت: دار الرسول الأكرم، 1988، ص5 ـ 6 وص10.

(2) المصدر نفسه، ص7 وص8 ـ 10.

(3) المصدر نفسه، ص13 ـ 15.

ولقد اندفع فلاسفة غربيّون ومفكّرون في تأكيد عدم وجود قيم بشريّة سامية، تقتضيها الفطرة، تحتم شكلاً محدداً للعلاقة الجنسية، وتصوراً ثابتاً لها، من مثل العفة والشرف... وما شابه ذلك، في ظاهرة أكدت على استئناف تصور للعالم، سوف تتبدى ملامحه لاحقاً، يرتكز إلى عالم يتجاوز فكرة الشَّرف، أعني عالم ما بعد الشَّرف، حيث تمَّ تدنيس القيم الراسخة عبر تقاليد متماديّة، لمصلحة نزوع حيواني مصلحي متأجج، أواندفاع نزق نحو إشباع للرغبات الجنسية بلا حدود، ومن غير تبصر بمآلات ذلك ونتائجه[1].

ولأنَّ مُطَهّري يرغب في معالجة الأهداف البشريّة والمصالح الكلية التي ينبغي مراعاتها عند استثمار الرغائب والميول وتأكيد الحاجات والطاقات، فإنَّه انصرف عن مناقشة منشأ هذه القيم وهل هي فطرية أم وُجدت في تقاليد البشر وعاداتهم ـ وسوف تأتي مناقشته لها في الفصل الرابع ـ صابّاً اهتمامه على الأهداف من جهة والآثار والنتائج من جهة أخرى[2].

إنَّ السؤال الجوهري الذي يطرح هنا هو ما هي الصورة التي ينبغي أن تكون عليها الأخلاق الجنسية لتحقق للفرد مصلحته، وللاجتماع البشري سلامة بنيانه واستقامة حركته وانسجام علاقاته، ولتكفل له بلوغ مقصوده من الكمال من أوثق سُبله وأسلم أبوابه؟

هل أنَّ ذلك يتطلب أن نتجاوز كل الحدود ونطلق العنان لحرية فردية لا حدود لها في إشباع هذه الحاجات؟

---

(1) **الضوابط الخُلقية للسلوك الجنسي**، م.س، ص18 ـ 19 وص26 ـ 27.

(2) المصدر نفسه، ص20.

إنَّ المنطق والعقل ـ حسب مُطَهّري ـ يقتضيان أن نتعامل مع هذه الحاجات بواقعية؛ بحيث توفَّر الظروف الكفيلة لإشباعها ضمن حدود مصلحة المجتمع، وانسجاماً مع غاياته وأهدافه، فلا تطلق على غير هدى، ولا تحرر من الضوابط مندفعة هائجة، ولا يقذف بها في فضاء مفتوح لا قرار له[1].

ولقد كانت حُجة الداعين إلى إطلاق الطاقات الجنسية أن القيود التي فرضت عليها فيما مضى إنما كانت بدافع التقاليد، وأنَّ الأخلاق الجديدة المبنية على حرية الفرد الشخصيّة وعلى أنَّ سعادته مرهونة بتلبية كل حاجاته الذاتية، تقتضي إطلاق العنان لها، وأنَّ المنع يؤكد تعاظم الرغبة وأنَّ الكبت يُضخمها ويجعلها أكثر تطلباً، فلا تطفأ الشهوة حينئذٍ إلا بالإشباع المتحرر من كل قيود، وبتيسير تلبيتها وإزالة العوائق من أمامها ومنحها الحرية الكاملة لتتحقق بلا عوائق أو حواجز[2]. ولقد انطلت مثل هذه الحجج على كثير من الشباب المندفع فآمن بها، وراح يُجسدها في حياته على شكل استغراق في المِتع، وانخراط في الشهوة، مُعطلاً طاقاته لأجلها، مسخراً قواه في سبيلها. ولقد اعتقد أنصار الأخلاق الجنسية الحديثة، أنَّ الحرية الجنسية نوع آخر من الحرية لا علاقة له بالحرية في إطار الاجتماع، لأنَّها لا تمس حرية الآخرين، ولا تجلب لهم أي ضرر[3].

لكن الحقيقة أنَّ الميول الفطرية ـ حسب مُطَهّري ـ عند الفرد ليست

---

(1) الضوابط الخُلقية للسلوك الجنسي، ص22.

(2) المصدر نفسه، ص22 ـ 23 و26 و30 ـ 33.

(3) المصدر نفسه، ص37 ـ 38.

هي التي تُوجد حق حريته، ولا هي الدافع لاحترام هذا الحق. إنَّ الأصل في الحرية كونها استعداداً فطرياً وهبته الحياة للإنسان، لكي يتدرج في مراتب الرقي والكمال، فإذا انسجمت إرادة الفرد مع هذا الاستعداد والميل عند ذلك تكون الإرادة موضع احترام، وعندما تخالف إرادته ذلك فلا احترام لها، كما عندما تدفع هذه الإرادة الإنسان إلى الانتحار، أو إلى إهدار الطاقات بلا هدف أو قصد[1]. وعليه فمن الخطأ تصور أنَّ حرية الإنسان في إشباع غرائزه مصونة ما دامت لا تمس حرية الآخرين، ذلك أن مثل هذه الحرية مرهونة بمدى تحقيقها لمصلحة الإنسان وخدمتها لأهدافه القصية. والغرائز إنما أوجدتها الطبيعة لهدف، وينبغي أن تخدم ممارستها وإشباعها هذا الهدف، فتوضع لها القوانين والقواعد والقيود التي تكفل لها ذلك، وتقودها إليه، وتوفر لها تحقيقه[2].

ولقد ادعى أنصار التحرر هؤلاء، أنَّ إطلاق العنان للطاقات الجنسية يولِّد الطمأنينة للفرد والاستقرار للمجتمع، وأنَّ تقييدها سوف يقود إلى الاضطراب والفوضى اللذين يضران بكليهما[3].

وفي الكلام الأخير ـ حسب مُطَهّري ـ شيء من الصِّحة، لكنّ أوّله غير صحيح[4]، ذلك أن تربية الميول والاستعدادات وتنميتها وإشباعها شيء مطلوب يقوم عليه استقرار الفرد والمجتمع على السواء. لكنّ ذلك

---

(1) **الضوابط الخُلقية للسلوك الجنسي**، ص39.

(2) المصدر نفسه، ص39.

(3) المصدر نفسه، ص50.

(4) المصدر نفسه، ص59 وص60.

ينبغي أن يكون وفق آليات واضحة ونظام؛ إذ التربية معناها المساعدة على النمو والنضج، وذلك يتحقق باختيّار الوسائل المناسبة والطرق الملائمة الصالحة لذلك، بحيث لا تؤدي إلى أي نوع من أنواع الخلل والاضطراب والفوضى[1]. والإسلام لا يسيء الظن بالاستعدادت الفطرية، ولا بالنفس البشريّة، لكنّه يؤمن بأن ثمة ما يطرأ عليها فيلوثها[2]، مما يستوجب بنظره إبقاء أبعادها تحت سيطرة الإرادة والعقل، واستثمارها بما يخدم هدف الإنسان[3].

وإذا كان الكبت يضر بالإنسان ولا يُساعد ميوله على النمو والتفتح فيكلف ذلك البشريّة الكثير من الأثمان والكثير من العقد الخطيرة[4]، فإنَّ التحلل من كل الضوابط الأخلاقية، وإطلاق العنان كذلك للغرائز بلا قيود، يوجد اضطراباً لا يقل عن ذلك الاضطراب، ويحدث خللاً يفوق بكثير ما أحدثه الأوّل وأوجده. فالنتائج التي ترتبت على التحلل الجنسي كانت كارثية، فلقد زاد توتر الفرد وهياجه واضطرابه، وتراكمت أمراضه النفسيّة وعقده، وازدادت حياته شقاءً على شقاء[5]، ودمِّرت الروابط الأسريّة، ودفعت نحو اضطراب العلاقة بين الرجل والمرأة، وولَّدت مآزق لا تنتهي وتوترات لا حدود لها، بسبب ما تشكله الأسرة من مكانة في تكوين العلاقات الاجتماعيّة وسلامة المستقبل[6].

---

(1) **الضوابط الخُلقية للسلوك الجنسي**، ص60.
(2) المصدر نفسه، ص52 ـ 54.
(3) المصدر نفسه، ص56 ـ 57.
(4) المصدر نفسه، ص60.
(5) المصدر نفسه، ص62 ـ 65.
(6) المصدر نفسه، ص44 ـ 45.

ثم إنَّ إطلاق العنان للشهوة لم يولِّد الطمأنينة، بل راح يدفع باطِّراد نحو إشباع جديد، أو تطلب إشباع جديد، وبأشكال رهيبة ومهينة لكرامة الإنسان ومكانته وللمرأة ودورها، وبنهم واندفاع لا حدود لهما[1].

ولو كان إطلاق العنان ـ حسب مُطَهّري ـ للطاقات الجنسية يوصل إلى التوازن والهدوء لكان إطلاق العنان للرغبات الأخرى يوجب ذلك، كما هو الحال في حب التملك والسيطرة وما شابههما، ولما كانت ثمة حاجة لوضع القوانين والنظم[2]. ثم إن علاقة الرجل والمرأة علاقة توادد واحترام وحُب وتعاطف ونُكران للذات. والجنسُ المندفع يولد علاقة قائمة على الأنانية والنفع المادي، ويقتل الحب والعاطفة، ويُدمر المشاعر السامية التي تربط المرأة بالرجل في احترام متبادل ولقاء حميم[3].

والكتاب الأوّل ـ أعني كتاب مسألة الحجاب ـ يندرج في هذا السياق فيُتَمِّم تصوراتنا حول المرأة وعلاقتها بالرجل، وموضوعِ الدوافع الجنسية. ولقد أكد مُطَهّري فيه على أنَّ الحجاب ليس عزلاً للمرأة، ولا إقصاءً لها عن مسار الحياة، ولا هو تعطيل لطاقاتها وقدراتها. الحجاب في الإسلام يتخذ معنى السِّتر، الذي تحفظ به المرأة نفسها عن عُيون المتطفلين، وتحجب مفاتنها عن الناظرين، فلا تتحرك غرائزهم في غير مواضعها، ولا تندفع على رسلها، ولا تتحفز عند كل مشهد فتان أو مظهر ملفت محرك، وهو يحفظ للمرأة مكانتها مصونة عن أيِّ مأرب مُسيء أو هدف مُنتهك[4].

---

(1) **الضوابط الخُلقية للسلوك الجنسي**، ص67.
(2) المصدر نفسه، ص68 ـ 69 و72.
(3) المصدر نفسه، ص83 ـ 94.
(4) **مُطَهّري، مسألة الحجاب**، تر: حيدر آل حيدر، بيروت: الدار الإسلاميّة، 1987م.

أما الهمّ الثالث الذي كان يشغل مُطَهّري فهو مواجهة التحدّيات المعرفيّة والفكريّة الغربيّة، التي تركزت آثارها في فكر المجتمع الإيراني ووعيه وسيطرت على عقول شبابه، وأثرت في حراكه. وهي عنده تتجسَّد أكثر ما تتجسد في الرؤية الماركسيّة للمجتمع والتاريخ والتي انتشرت بسرعة كبيرة في أوساط الشباب. وفي النزعات المادّية الإلحادية والعدميّة، الفلسفيّة والعلميّة، والتي راح يتبناها جيل من المثقفين الإيرانيين. أو في المذاهب الفلسفيّة الأخلاقية المتصلة بطبيعة الفعل الأخلاقي، أو بإطلاقية القيم الأخلاقية ونسبيتها والرؤية المعرفيّة للعالم كما تجسَّدت في نزعات تجريبيّة وعلموية ووضعية، وجرفت في إثرها أجيالاً من العلماء والمثقفين والمفكّرين. وهذه الموضوعات في انشغال مُطَهّري سوف تكون موضوع الفصل القادم من هذا الكتاب.

الفصـل الرابع

مداراتٌ في «المُواجهة الفكـريّة» لمشـــروع النـهضة عند مُـطَهّري

تمهيد: في إشكاليّة الحداثة الغربيّة ومآلاتها

يصعب تحديد الزمن الذي انعطف فيه الاجتماع الغربيّ نحو ما سُمي بعصر الحداثة، بتجليّاته الثقافيّة والفكريّة، وبآفاقه العلمية، وبحراكه السياسيّ والاجتماعي. فثمة عوامل مُتعددة بدأت إرهاصاتها في عصر النهضة، ثم تراكمت شيئاً فشيئاً لتساهم في مجموعها، على تنوعها واختلافها وغموض أبعادها وتشابك عناصرها، في تشكيل ما بات يعرف بالأزمنة الحديثة. ولا شك في أن النتائج التي أفصح عنها مثل هذا الحراك كانت نتائج مدوية على غير صعيد، نقلت الاجتماع الغربيّ إلى صورة جديدة، وأحدثت قطيعة، تكاد تكون تامة، مع مفاهيم عصور خلت، لم يعد لها في زمن الحداثة إلا أصداء واهية، أو حضور باهت تجسد في محاولة استعادة التقاليد لمجرد الذكرى، أو على شكل طقوس لا تحمل في طياتها الكثير من المعاني أو الدلالات أو المغازي.

وقد تشكَّلت الحداثة في صورتها الجمعية من جُهد تفكيك وتشظية للموروث الحضاري الغربيّ من جهة، ومن محاولة إعادة تشكيل البُنى

والأسس والركائز التي قامت عليها مظاهر الحضارة في صورتها المستجدة، ومن اندفاع نحو استئناف تكوين تصور كلي للعالم وللإنسان وللطبيعة يدفع بالإنسان ونتاجه إلى نقطة المركز، ويطلق العنان للطاقات والقدرات والميول في حدود الشرط البشري المادي، في استقلال تام عن أية رؤية لاهوتية أو ميتافيزيقا، أو عن أية شرعية متعالية أو مفارقة.

ولم يكن مشروع الحداثة في الحقيقة مشروعاً ناجزاً، ولا هو تحدد بدقة ووضوح في سياق منظم، فلقد قاد التحرّرُ من البنى الاجتماعيّة التقليديّة والتخلصُ من سلطة الكهنوت الشرطَ البشري في اتجاهات ثوريّة، فراحت العلوم تتكون في سياق اختبار العالم الطبيعي واكتشاف قوانينه ونظامه وسبر أغواره القصية بمعزل عن أية رؤية لاهوتية للتكوين، وانبثقت السلطة كتعبير عن الرغبة في تحقيق طموحات المجتمع لتوفير تأسيس لهيكل للنظام يحقق العدالة، ويُلبي طموح الأفراد لإيجاد إدارة منظمة للجهد البشري، خارج إطار سلطة مُتعالية قاهرة وحتميّة وموجهة، ولتحقيق ترشيد عقلاني للعلاقات الإنسانية ضمن اجتماع متعارض المصالح.

وقد تشكَّلت الثقافة انطلاقاً من قناعة ـ راحت تتبدَّى في صور شتَّى ـ بأنَّ الإنسان قادر على إدارة العالم الذي يعيش فيه استناداً إلى أوّلية العقل وحصريته، ولأجل ذلك تبدَّى مشروع الحداثة كمشروع يتم إنجازه بالعمل، مستنداً إلى شرطي الحرية والعقلانية، اللذين أطلقا الطاقات الكامنة والقدرات المكبوتة من جهة، ورسّخا فكرة تنظيم العالم بالعقل من جهة أخرى.

فالحداثة إذن، كانت مشروعاً بدا أنه يتم إنجازه باستمرار، لا في

لحظة بعينها من لحظات التاريخ، وراحت تتحدَّد مادياً في إنجازات العلم والتقانة، وفي تطوّر التصنيع، وفي تحولات البُنى الاجتماعيّة والاقتصادية، وفي تشكل أنظمة الحكم والممارسة السياسيّة القائمة على مفهوم مستجد للسلطة يستمد مشروعيته من التفويض الفردي، وفي تبلور رؤية معرفيّة للعالم وللإنسان تقطع مع الموروث، وفي التبدل الشامل للسلوك الفردي وللقيم التي توجهه. وبدت تجليّاتها عامة شاملة تلامس كل تفاصيل الحياة ومظاهرها، ومُجمل أوجه النشاط البشري، وهي كانت ـ بكلمة ـ في مجموعها صورة عن تقدم لا حدود له في العلم والتنظيم وفي السياسة والاقتصاد وفي الفن والفكر، وعن ازدهار ورفاهية بدلا وجه الحضارة الغربيّة إلى غير رجعة.

وقد اقتضت بعض أوجه هذه الحداثة الاندفاع نحو الإخضاع بدافع البحث عن موارد أوّلية من جهة، وعن أسواق فوفرت أرضية كافية لنشوء حربين مدمرتين بدافع احتكار النفوذ والهيمنة على العالم وتوجهيه، وكلتاهما نشأتا في زمن الحداثة وعلى أرضها، واستغلت فيهما مجمل إمكاناتها وعناصرها وطاقاتها، وانعكست آثارهما على مجمل مناطق العالم وأطرافه. وما أن انقضتا حتى انكشف العالم على صورة ما يُمكن أن يقود إليه تطوّر العلم والتقانة منفصلاً عن أية رؤية قيمية، وما يمكن أن تؤدي إليه أفكارُ التمركز على الذات، والشعورُ بالعظمة والاستعلاء، النابعان من إحلال الإنسان سيداً للعالم وإلهاً يدبره بعقله ويعيد تنظيمه على ضوء منافعه.

وعلى أيِّ حال، فنحن هنا لسنا في صدد توصيف مشروع الحداثة وعناصره وتجليّاته، ولا في سياق تحديد آثارة الإيجابية والسلبية التي

ولّدها. فالكتابات حول ذلك كثيرة، وبعضها عميق وموسوعي[1]. ما يهمنا هو محاولة تبصر ما ولدته الحداثة الغربيّة في دائرة الاجتماع الإسلاميّ من آثار وردود فعل، حركها الالتقاء المباشر بنتائجها.

التقى المسلمون بالعالم الحديث وهم في ذروة تقهقرهم السياسيّ والاقتصادي، وفي غاية انحطاطهم الثقافي والفكري. فلقد كانت مجتمعاتهم تعاني في هذه الفترة من الزمن آثار سنوات طويلة من الإخضاع الكامل لإرادة شعوبها، والإفراغ المنظم لطاقاتها وقدراتها، مارسته أوّل الأمر سلطات محلية مستندة إلى مشروعية متعالية، ثم مارسه الغرب نفسه مستنداً إلى مشروعية مصالحه، التي قام عليها مشروعه الحضاري، وإلى شعور بالتميز والفرادة كفلا له التعامل مع الشعوب الأخرى كأطراف تخدم المركز، وتقدم له موارد وأدوات عمل، وعناصر خام، وتوفر لمنتجات حضارته أسواقاً مفتوحة لا يجد فيها منافسة تذكر.

ولقد أثار مثل هذا اللقاء بالغرب مشاعر متعارضة، وحرَّك مواقف متناقضة ومتصارعة؛ إذ كان التقدم في ميادين الحياة العامة أوّل ما لفت إليه. فمظاهر التقدم والرقي والتمدن والازدهار التي صادفها المسلمون في سياق الحياة اليومية للمجتمعات الأوروبية أثارت عندهم خليطاً من مشاعر الإعجاب والحسرة، وحركت سؤالاً جوهرياً بقي طاغياً إلى حين، وهو أنه لمَ لمْ يتقدم المسلمون ليبلغوا ما بلغه الغرب من ذلك؟ ولم تحقق ذلك عنده في الوقت الذي كان يَرفُل فيه العالم الإسلاميّ في

---

(1) آلان تورين، **نقد الحداثة**، تر: صياح الجهيم، دمشق: وزارة الثقافة؛ 1998م؛ ويورغن هابرماس، **الخطاب الفلسفي للحداثة**، تر: فاطمة الجيوسي، دمشق: وزارة الثقافة؛ وأيضاً: **الخطاب السياسيّ للحداثة**، بيروت: دار النهار للنشر، وقارن: كتابنا، **اختبارات المقدس**، بيروت: دار الأمير، 2007م، القسم الثاني.

انحطاط لا يكاد يرجو منه خروجاً، وفي تخلف ينعكس على مجمل حياة أبنائه؟

وإذا كان الإحساس بثقل مثل هذا الشعور عاماً شاملاً عند كل أولئك الذين تسنَّى لهم الاطلاع على أوجه التقدم والمدنية ومظاهرهما، فإنَّ الإجابة عن السؤال الآنف الذكر لم تكن إجابة محددة، ونكاد نجد في السياق إجابات لا يكاد يجمعها إلا وحدة السؤال الذي حركها، سواء منها ما يتعلق بأسباب تخلف المسلمين، أو بالوسائل التي يمكن لها أن تدفع بهم نحو نهوض محتوم، أو بالشروط التي تكفل تقدمهم، وهي إجابات أشرنا إلى بعضها في الفصل السابق.

ولقد عرفت مجتمعاتنا في هذه الفترة من الزمن كثيراً من القيم الغربيّة، والأفكار والمفاهيم والتصورات وأشكال السلوك، وتأثّرت بها، وراحت تنظر إلى ما تجلبه من نفع أو تحقّقه من غرض في سير تقدمها، فاختلط عندنا البحث عن مخرج من تخلفنا بأثر عميق لمجمل هذه التأثيرات، في حياتنا اليومية وفي وعينا وفي بناء مؤسساتنا، ونشأت بين ظهرانينا تيّارات ومذاهب في الفكر والاجتماع والفلسفة والأخلاق واتجاهات في الأدب والقيم ورؤى في التاريخ والحضارة، استلهمت ما عرفته من الغرب وتأثرت به، فانعكس ذلك اضطراباً لا حدود له، بين موروث فكري واعتقادي وقيمي وتجارب راسخة في السياسة والاجتماع وعادات وتقاليد وأعراف، وبين حديث مبتكر منبتٍّ عن منشئه وبيئته، تمَّ استدراجه خارج سياقه الحضاري، من غير أن يتمَّ تأصيله على أسس وقواعد ليتناسب مع المجال التداولي للسياق المعرفيّ والفكري لعالم الإسلام، فترك ذلك آثاراً لا تكاد تزول، وورّطنا في مدارات لولبية لا

تنتهي، وفي دوامة من التردد والفشل والإخفاق، قادتنا من انحطاط إلى انحطاط، ومن تخلف إلى تبعية عمياء، ومن ركود إلى استلاب واستتباع، من غير أن تُقدم لنا اليسير مما يُنير سبيلنا أو يضيئ طريقنا أو يلهمنا معرفة أسباب تراجعنا أو يرسم لنا رؤية واضحة للعوامل التي توفر لنا شروط ازدهارنا، وأخضعنا لانبهار شكلي بالجديد، ولاندفاع نحو تمثله وتقليده وتكراره من غير أن نستوعب كيف يتم تأكيده في تجربة عمل هادف، وترسيخه في ممارسة مسلكية واعية.

ولقد أدرك مُطَهّري في خضم معالجته لهذه المدارات ـ التي أفرزها الاندفاع نحو عالم مختلف في الغرب، وأوجدتها الرغبة في الانعتاق من موروث ثقيل ومعيق ـ فقدانَها لعناصر تماسكها الداخلي ومشروعيتها، وإخفاقَها في تأكيد نفسها في التجربة التاريخيّة للاجتماع الغربيّ، وأنَّها ورَّطت العالم في مآزق مدمرة وفي تجارب منهكة، كما حصل مع الماركسيّة أو النازية أو الفاشية، وجلبت إلينا من المآسي ما هو أكبر مما جلبته على مجتمعاتها، وتركتنا للمجهول منبتِّين عن أصولنا وتراثنا وجملة قمينا الحضارية.

ومع مُطَهّري سوف نُطلُّ هنا على ثلاثة من هذه المدارات التي ولَّدتها سيرورة الغرب الحديث وتركت تأثيرها في مناحي حياتنا. الأوّل يتصل بالتفسير المادي للمجتمع والتاريخ كما جسدته الماركسيّة، والثاني بالنزعات المادّية الفلسفيّة والعلمية والطبيعية، والثالث يتصل بفلسفة القيم والنظريّة الأخلاقية. وهي مدارات تركت أثراً سلبياً ليس فقط في السياق الذي نشأت فيه، بل في سياق حضارتنا، فأعاقت تجربة نهوضنا، وألقت عليها بأثقالها، من خلال استجابتنا العجولة لها، وللإشكاليات المعرفيّة التي عبرت عن نفسها بوسطتها ومن خلالها.

أوّلاً: التحليل الإسلاميّ للاجتماع البشري وحركة التاريخ «في نقد المادّية التاريخيّة»

1 ـ طبيعة المجتمع وآلياته

للبشر ـ حسب مُطَهّري ـ ميزة خاصة بين الكائنات، فهم وحدهم القادرون على تشكيل مجتمع ذي خصائص واضحة، تنتظمه مجموعة من الأعراف والتقاليد والآداب والأنظمة والرؤى والتصورات، وتشكله في كل موحد يقوم في جوهره على أمرين: الأوّل: المنافع والحاجات والرغائب التي يقتضي تحصيلها تقسيماً منظماً للوظائف وتوزيعاً عقلانياً للمنافع. والثاني: هو جملة الأفكار والتصورات والمعتقدات والقيم التي توجه ذلك وتديره[1].

وإذا أردنا ـ حسب مُطَهّري ـ أن نضع تعريفاً للمجتمع يتوفر فيه كلا هذين العنصرين لقلنا: إنَّه عبارة عن تكتل من البشر الذين يعيشون في إطار اجتماعي موحد، تفرضه الحوائج والمصالح، وتوجهه رؤى موحدة وتقاليد ومعتقدات جامعة[2].

(1) مُطَهّري، **المجتمع والتاريخ**، بيروت: مؤسسة الوفاء، 1983م، ص25. لم يكن مُطَهّري أول من حاول إعادة صياغة فكرة السنن التاريخيّة على ضوء القرآن، في الفكر الإسلاميّ الحديث. فقد قدم عماد الدين خليل المفكر العراقي المعروف، والأستاذ في جامعة الموصل، دراسة تفصيلية في هذا الإطار تحت عنوان: **التفسير الإسلامي للتاريخ**، حلل فيها النزعة المادّية، وتجاوزها إلى تفسيرات فكريّة غربيّة أخرى منها رؤية توينبي. وهناك دراسة أخرى تأسيسية للسيد محمد باقر الصدر نشرت تحت عنوان **السنن التاريخيّة في القرآن**، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، 1989. والمُلفت أنَّ مُطَهّري لم يشر إلى العملين، ولم يستفد في ما يظهر منهما، بالرغم من أنه أشار إلى ابن خلدون ومنتسكيو معتبراً أنهما أول من ألمح إلى القوانين والسنن الاجتماعية.

(2) المصدر نفسه، ص26.

ولا ينبغي أن يتوهم من هذا التعريف أنَّ الاجتماع البشري حاجة طارئة، تفرضها عوامل خارجية، إذ الحقيقة أنَّ الإنسان إنَّما يندفع إلى ذلك بحكم غريزته، أو فطرته التي تدعوه إلى التشكل في كيانات موحدة، أو بحكم إدراكه البديهي الذي يقوده إلى معرفة أن الحصول على ما يحتاجه من المنافع والحاجات إنما يتحقق بالتكامل والتعاون والاندماج في مجموعة موحدة أو في اجتماع كلي(1). والمستفاد من القرآن ـ حسب مُطَهّري ـ هو أنَّ التمدن حاجة فطرية، حيث يقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ﴾ [الحجرات: 13].

وهذه تدل بالإضافة إلى مغزاها القرآني، على أنَّ الإنسان فُطر على وجه يندفع بسببه إلى أن يعيش ضمن جماعة. ومنه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ مِنَ ٱلْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُۥ نَسَبًا وَصِهْرًا ۗ﴾ [الفرقان، 54]، وقوله تعالى: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ ۚ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا ۗ﴾ [الزخرف، 32]. والآية الأولى واضحة الدلالة على أنَّ الإنسان مَفْطُورٌ على الترابط لغاية طبيعية عامة، والثانية تشير إلى اختلاف البشر في قدراتهم ومواهبهم بحيث يتميز بعضهم عن بعض، وذلك يستدعي الحاجة إلى التكافل والتساند، ليعين بعضٌ بعضاً من خلال ما يتميز به، فيؤمّنون مصالحهم بالتشارك(2). ولو كان البشر متساوين في الإمكانات والاستعدادات التي فطروا عليها لم تتحقق بينهم حاجة بالطبع والغريزة، فلم تتحقق ضرورة للعيش في

---

(1) **المجتمع والتاريخ**، ص27.

(2) المصدر نفسه، ص28.

مجموع. وعلى مثل هذه الحاجة ـ حسب مُطَهّري ـ تتكيء الحياة الاجتماعيّة. فالتمدن إذن أمرٌ فطري طبيعي.

ويسترعي اهتمام مُطَهّري جدل احتدم مأخراً حول حقيقة الاجتماع البشري، هل أنه أصيل له واقعيته وآثاره المستقلة وقوانينه، أو أنه مُجرد اعتبار؟ أعني أنه مجرد مجموع الأفراد الذين يشكلونه، من غير أن يكون له حقيقة واقعية لها شروطها الخاصة وأثارها وسننها وقوانينها المستقلة عن القوانين التي تحرك الفرد والآثار التي يوجدها[1].

وهو في السياق يستعرض نظريات أربع[2]:

تنظر الأولى إلى المجتمع ككيان اعتباري، يحتفظ فيه أفراده بخصائصهم، وترى الثانية أن المجتمع مركب صناعي، يتشكل من مجموعة أفراد تحتفظ فيه بخصائصها، ولا تفقد شيئاً منها في خضم حراكه، ويتمتع المجتمع إلى جانب ذلك بخصائصه الخاصة وآثاره وقوانينه التي تحكمه. أما الثالثة فهي تفترض أن المجتمع مركب حقيقي، لكنّ تركبه يتم عبر اندماج العناصر التي يتشكل منها الأفراد. فهو مركب من العواطف والميول والنفسيات والإرادات الفردية، ذلك أنَّ الفرد يدخل المجتمع وهو يحمل هويته الشخصيّة ومواهبه الفطرية وملكاته المكتسبة، فتتمازج ليحصل من جملتها مركب جديد. وهو مركب من جهة أن أجزاءه يؤثر بعضها في البعض الآخر تأثيراً مباشراً، يُوجب التغيير في مجمل العناصر التي تشكله، فيكتسب بذلك هوية جديدة غير هوية الأفراد، ويسمي مُطَهّري مثل هذا التركيب بالتركيب الواقعي، لأنَّ

---

(1) المجتمع والتاريخ، ص29 ـ 30.

(2) المصدر نفسه، ص30 ـ 32.

تفاعل الأفراد يبقى قائماً بين أجزائه، فتتحول الصورة الفردية إلى صورة جماعية، من غير أن تتبدل الكثرة إلى وحدة، ومن غير أن يذوب الفرد بكليته في الجماعة. أما الرابعة فهي ترى أن المجمتع مركب حقيقي يقع فوق التركيب الطبيعي، وهذا يقتضي أن لا يتصف الإنسان بكونه كذلك إلا بعد توحده في كُلٍّ اجتماعي. وهو قبل ذلك ليس إلا مجرد قابلية تبرز إلى العلن والفعلية تحت إشعاع الروح الجماعي. فميوله وعواطف وفكره وجماع طاقاته لا تنبجس ولا تتخلف إلا على ضوئه وفي حناياه وفي حراكه[1]. ويترتب على المذهب الأوّل القول بأصالة الفرد، وأنّه هو الحقيقة وأنَّ الذي يحكم الاجتماع البشري إنما هو القانون الذي يحكم الفرد، والآثار المترتبة عليه ليست سوى الآثار المترتبة على حراك الفرد وسيرورته، فلا سُنة للمجتمع بمعزل عن ذلك، ولا قانون مستقلاً يحكمه ويسيره. ويترتب على الثانية مثل هذا القول مع إضافة فحواها أن الارتباط بين الأفراد في اجتماع موحد شبيه بالارتباط الفيزيائي بين أجزاء المركبات، حيث ترتبط جملة أفعالهم بعللها لتقود إلى مصير موحد مشترك، وبهذا يُصبح للمجتمع نحو وجود واقعي بوجود مثل هذه الرابطة العضوية الجبرية بين أفراده[2].

ويترتب على الثالثة، القول بأصالة الفرد والمجتمع معاً؛ لأنها ترفض أن ينحلَّ الفرد في الكل ليفقد بذلك هويته الشخصيّة وخصوصياته وآثاره، وترفض أن يكون للمجتمع وجود مستقل، لكنّها ترى له هوية جديدة تنشأ من ارتباط العواطف والمشاعر والمقاصد والأهداف[3].

---

(1) **المجتمع والتاريخ**، ص33.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص33 ـ 34.

ويترتب على الرابعة القول بأصالة المجتمع، وأنَّ المتحقق في كل اجتماع بشري ليس إلا روح المجتمع ووجدانه وإرادته وشعوره. أما الشعور الفردي والوجدان والإرادة الفردية فليست إلا مظاهر للشعور والوجدان الجماعي[1].

ومُطَهّري ـ بعد أن يعرض للنظريات الأربع هذه ـ يرى أنَّ الإسلام يختار الثالثة منها ويؤكدها. ولقد دلَّل القرآن ـ بنظره ـ على ما يترتب على كل اجتماع بشري من آثار تتجاوز حياة الفرد وحراكه وتجربته وترقى فوق مستوى شعوره الشخصي وإرادته الخاصة[2]. فللمجتمع مصير يتجاوز مصائر أفراده، وتجربة عمل لها آثارها التي تتخطى آثار تجربة الفرد وعمله، وإدراك وشعور كلي واستقامة وانحراف تستقل في وجودها عن إدراكه وشعوره واستقامته وانحرافه. من ذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف، 34][3].

فللمجتمع إذن مصير خاص به، وأجل لا يعدوه ـ هو عبارة عن انهياره وتفككه وزواله واندثاره ـ يتجاوز آجال الأفراد ومصائرهم الشخصيّة بحيث أن فقدان المجتمع لوحدته وتآكل بنيانه وزوال تماسكه، لا يعني بالضرورة زوال الأفراد وانتهاء حياتهم.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَـٰدَلُوا بِالْبَـٰطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ﴾ [غافر: 5]. إذ الآية

---

(1) **المجتمع والتاريخ**، ص34.

(2) المصدر نفسه، ص34 ـ 35.

(3) المصدر نفسه، ص35.

تتحدث عن إرادة سوء جماعية، تجسدت في محاولة فاشلة في معارضة الحق. والجزاء الذي ترتب عليها إنَّما هو عقاب عام. . . فثمة إذن تجربة عمل لا يقوم بها فرد، بل أمة وجماعة، تترك آثارها الكلية على مجمل الجماعة. . . في صورة عقاب شامل، يفقدها وحدتها وتماسكها، ويُؤدي بها إلى الهلاك[1].

وهناك آيات كثيرة ـ كذلك ـ في القرآن تنسب العمل الذي يقوم به فرد إلى أمة بأكملها والعمل الذي تقوم به جماعة إلى أجيال تالية. كأنها تريد أن تؤكد على وجود روح جماعية وإدراك وفكر كُليين يوجهان سلوك الأفراد بحيث أنَّ ما يصدر عن جماعة يصح نسبته إلى كل فرد باعتباره جزءاً من هذا الروح، في فكره ومشاعره ومقاصده وغاياته وإرادته واختيّاره. وما يصدر عن فرد ينسب إلى الجماعة وعقلها وقيمها وإرادتها، باعتبار أن تجربته انعكاس لروح الجماعة وعقلها ووجدانها. [البقرة: 79 ـ وآل عمران: 112][2].

والعادات والتقاليد والأعراف والثقافة والمخيال الجماعي والمقاصد العامة والأهداف هي التي تشكل روح الجماعة فتسيطر على أفرادها لتوجه حياتهم، وتحدد خياراتهم، وتكسبهم هوية جديدة، وترسم سلوكهم وصورة مستقبلهم، وترسخها ضمن تقاليد كلية، فيعيش الأفراد في وجودهم واستمرارهم في كيان موحد، ضمن هذا النطاق. ومن أجل ذلك، يرى مُطَهّري، أنَّ المجتمع مهما تبدل أفراده يتحمل ككل جزءاً من تجارب السابقين، وتنسب إليه أعمالهم، وتُناط به مسؤولية ذلك،

---

(1) **المجتمع والتاريخ**، 35 ـ 36.

(2) المصدر نفسه، ص35.

لأنّه يشكل استمراراً للروح الكلي والشعور العام الذي انبثق عن تجربة هؤلاء[1].

ومثل هذه الرؤية تقتضي أن يكون للمجتمع البشري قوانينه الخاصة وسُننه التي لا تُلغي القوانين الحاكمة على الأفراد والتي تحرك حياتهم، ولا تزيلها. فثمة إذن في كل اجتماع نوعان من القوانين التي تحرك الاجتماع بكليته، ومن السنن التي تنظم هذا الاجتماع وتدبره، والتي تُلقي بثقلها على الأفراد، وتنعكس على تجربتهم الخاصة. والتي تساهم في نظام الحياة الشخصيّة للأفراد وتحدد سلوكهم وتدبر حراكهم، وتنظم طاقاتهم. ويُسمي مُطَهّري السُّنن الأولى بالسُّنن الاجتماعيّة، والثانية بالسُّنن النفسيّة[2].

وإلى مثل هذا المذهب ألمح القرآن ـ حسب مُطَهّري ـ في آيات كثيرة، خصوصاً عندما ركز على الظواهر العامة كالتقدم والتأخر، والازدهار والانحطاط، والزوال والاستمرار، والسقوط والعلو... مفترضاً خضوعها لسنن وقوانين وشروط. ولولا مثل هذه السنن لم يتحدد لجملة أفراد المجتمع البشري أي مصير موحد على الاطلاق.

قال تعالى في إشارة إلى ذلك: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِي ٱلْكِتَٰبِ لَتُفْسِدُنَّ فِي ٱلْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ أُولَىٰهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَآ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا۟ خِلَٰلَ ٱلدِّيَارِ ۚ وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُولًا﴾ [الإسراء: 4 ـ 5].

والمستفاد من الآيات هذه أنَّ الانهيار والسقوط أثر مترتب على

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، بيروت: الأعلمي، ج4، ص105 ـ 106.

(2) **المجتمع والتاريخ**، ص37 ـ 38.

الإفساد في الأرض، بحيث لا يتخلف عنه ولا يتجاوزه، وأنَّ العلو والازدهار سببه الاستقامة التي تقود إليه توجهه[1].

2 ـ واقعية المجتمع والحرية الفردية

والاعتقاد بواقعية المجتمع البشري ووجوده الحقيقي بأيّ نحو كان لا يُلغي الحرية الفردية، ولا يرفع عن الإنسان مسؤوليته تجاه أفعاله؛ لكنّ هذه الحرية في المذهب الذي يؤمن به مُطَهّري ليست مطلقة. . . ذلك أنَّ جملة ما يتشكل منه الاجتماع البشري من عناصر، كالعادات والتقاليد والأعراف والثقافة والتنظيم الاجتماعي والأهداف العامة المشتركة. . إلخ، تترك تأثيراً مباشراً، أو غير مباشر، في الخيارات التي يقدم عليها الأفراد أو تنبسط أمامهم[2]. وتتدخل في تكوين الرؤية التي تتحدد من خلالها حريته ويتبدى سلوكه وتتحقق تجربته، فمثل هذه العوامل تخضع الفرد ولو بشكل غير مباشر، وتقوده في مسارات من العمل تتجاوز إرادته الشخصيّة. لكنّ ذلك ـ حسب مُطَهّري ـ ليس جبراً، فالإنسان إنما يمارس حريته ضمن شروط التاريخ وظروف المجتمع، وبعبارة أخرى: إن حرية الفرد لا تتحدد في هواء طلق، . فثمة عوامل شخصيّة، كالمواهب والرغبات والميول والغرائز. وثمة عوامل اجتماعيّة كالتربية والبيئة والثّقافة والتقاليد والرؤى والمعتقدات. . . ترسم للحرية مخارجها، وتساهم في طبيعة الخيارات التي يقدم عليها الفرد التزاماً بحريته[3].

---

(1) **المجتمع والتاريخ**، ص42 ـ 43.

(2) المصدر نفسه، ص43 ـ 44.

(3) المصدر نفسه، ص44 ـ 45.

فالإنسان إذن ليس مُجبراً على القيام بما يُمليه عليه كونه عنصراً في كيان أوسع، فتزول بذلك حريته، وتنتفي مسؤوليته، ولا هو حرٌ حرية مطلقة غير مشروطة بظروف وعوامل ومكونات تشيع وتطغى في الفضاء الأرحب للمجتمع، بل هو بين بين، بمعنى أنَّ الإنسان حُرٌ في اتخاذ قراره، وتحديد خياراته. وحريته وحدها هي التي ترجح عنده فعلاً من بين أفعال، وسلوكاً ضمن سلوكات، وقراراً في جملة قرارات. لكنّ حريته نفسها لا تتشكل كمبدأ للفعل ومنطلق للعمل إلا ضمن شروط واقعية، وظروف وعوامل، فهي وليدة هذا الانتماء المباشر إلى اجتماع بشري، وإلى تكتل من أفراد، كما هي وليدة جملة تكوينه النفسي[1].

وينتقد مُطَهّري ـ في سياق ذلك ـ على دُوركهايم إيمانه بأنَّ الخيارات الإنسانية إنَّما هي وليدة المجتمع، وأن الفرد مسوق إليها بلا اختيّار ولا إرادة، وأن دوره إنما هو القبول والتلقي. فهو إنما يفعل ما ترسخ في المجتمع من أنماط العيش والسلوك، ويتعامل ضمن نطاق الآداب واللياقات والتقاليد والعادات المتحققة في المجتمع قبل وجود الفرد، فيتلقاها بالتربية والممارسة والاعتياد، ويسير وفقها دون أن يكون له أدنى خيار إزاءها، أو أية قدرة على التنصل منها ومن آثارها. وإذا كان كل فرد إنما يخضع لمثل هذه العوامل خضوعاً تاماً، تصبح خياراته حينئذٍ عامة شاملة، تنشأ من وحي المجتمع، وتنبثق من خياراته، وتنبعث من روحه الكلي الشامل[2].

ومثل هذا المذهب ـ عند مُطَهّري ـ يرفع عن كاهل الفرد عبء

---

(1) **المجتمع والتاريخ**، ص46 ـ 47.

(2) المصدر نفسه، ص48.

المسؤولية ويُلغي أي التزام من قبله تجاه غيره من البشر، فيزول الثواب والعقاب وينتفي معناهما، ويتعطل القانون ويفقد جدواه وغايته. والقرآن الكريم ـ حسب مُطَهّري ـ بالرغم من أنه يجعل للمجتمع هوية خاصة ووجوداً فعلياً واقعياً مستقلاً عن وجود الأفراد، إلا أنه يرى أنَّ الفرد يملك خياراته أمام التأثيرات الاجتماعيّة الضاغطة مستنداً في تعليل ذلك إلى الفطرة، التي تميز الصالح من غير الصالح، والشر من الخير، والنافع من الضار، والتي ترسم له طريقه في خضم ضغوطات المجتمع وتأثيراته، وتعينه على اتخاذ القرار المناسب الذي يُحقق خيره ويجلب له السعادة، حينما تضطرب الخيارات أمامه[1].

فالمرء لا يمكنه حسب التصور القرآني الاعتذار عن عدم قيامه بمسؤولياته، لكونه لا يملك خيار الخروج على تقاليد المجتمع وعاداته وثقافته ولا يملك مخالفة إرادته... ولكونه مُجبراً على الانسياق وراء توجه المجتمع العام... فمثل هذا العُذر لا يلقى ـ حسب التصور القرآني ـ أي قبول. فالمرء بإمكانه إذا لم يكن قادراً على أن يُغير مسار المجتمع الذي هو فيه وتبديل خياراته وطبيعة مواقفه وقراراته وجملة عاداته وتقاليده أو أن يرفضها، أن يترك هذا المجتمع الفاسد إلى مجتمع صالح أو أقل فساداً. ومن هنا يتخذ مفهوم الهجرة معنىً تربوياً ويشكل موقفاً اجتماعياً، لأنه يجدد إحساس الإنسان بنفسه وطاقاته خارج إطار ضغوطات المجتمع وتأثيراته، ولأنّ الإنسان يعبر من خلاله عن موقف حضاري يجسد فيه حرية إرادته، وفاعليّة قراراته [النساء، 97][2]. هذا

(1) **المجتمع والتاريخ**، ص48 ـ 49.

(2) المصدر نفسه، ص49.

فضلاً عن أن التعاليم القرآنية ـ حسب مُطَهّري ـ مبنية في مجملها على تأكيد المسؤولية الفردية، وعلى قدرة الإنسان على التغيير مهما بلغت الضغوطات التي يفرضها المجتمع عليه، وعلى قدرته كذلك على ممارسة حريته النابعة من إدراكه العميق لضرورة التغيير، وإحساسه بسوء ما عليه المجتمع. والإنسان يتمتع بالإدراك والعقل والفهم، وهو يملك إرادته الحرة في مواجهة العالم، المركوزة في فطرته ووجوده الفردي الطبيعي قبل أن يترتب في كُلٍّ اجتماعي. . .

والإنسان قادر من خلال ذلك على تحديد خياراته الخاصة في مواجهة خيارات المجتمع وقراراته، نعم قد تخضع خياراتُ المجتمع ونظامه وسلوكه وجملة عاداته وتقاليده الإنسانَ نتيجة ما تتمتع به من سيطرة كلية وهيمنة شاملة ونفوذ راسخ، فينكفئ عن ممارسة أي اعتراض، ويمتنع عن القيام بما يعبر عن خياراته الشخصيّة؛ لكنّ ذلك لا يُلغي إحساسه بحريته، أو يعطلها، وبقدرته الراسخة على ممارسة قناعاته. حتى إذا ما استشعر فسحة يستطيع من خلالها أن يخرج عن ما ترسخ عبر الممارسة والتقاليد، فعل ذلك معبراً عن ذاته في انسجام مع حريته وحرية إرادته[1].

3 ـ وحدة المجتمع البشري أو تعدُّده

والمجتمعات البشريّة مجتمعات واحدة في الجوهر ـ حسب مُطَهّري ـ وهي لا تختلف فيما بينها إلا بالشكل والسطوح الظاهرية، ذلك أنَّ الإنسان في طبيعته وفطرته وتكوينه البيولوجي إنسان واحد. ولما كان

---

(1) المجتمع والتاريخ، ص49.

الإنسان إنَّما يميل إلى الاجتماع بدواعٍ فطرية وطبيعية كان البشر متساوين في ذلك، وهم إنما يميلون إلى تشكيل المجتمعات لبلوغ حاجاتهم وتحقيق أغراضهم ونيل مطالبهم وأمانيهم. فالبشر يحددون معالم اجتماعهم انطلاقاً من طبيعتهم، ومن أغراضهم التي تدفعهم فطرتهم إليها[1].

فكل اجتماع بشري، فهو إنَّما يخدم طموح الفطرة أو مقتضاها. وإذا كان الإنسان واحداً في نوعه وطبيعته وغريزته، فالمجتمع الإنساني مجتمع واحد، لا ريب، في ماهيته وحقيقته. نعم قد ينحرف المجتمع عن سيره التكاملي، كما ينحرف الفرد عن فطرته، لكنّ ذلك لا يُوجب تبدل المجتمع في ماهيته وجوهره[2].

والمجتمعات إنَّما تتشكل وفق سُنن موحدة وقوانين كلية شاملة لا تختلف ولا تتخلف، والعناصر الجوهرية التي تتشكل منها كالفنون والآداب والدين... والعادات والأعراف.. هي عناصر توجد في كل مجتمع بلا استثناء... وهي عناصر تحمل صفة الاستمرار والديمومة، ولا يكاد يخلو منها مجتمع صغر أو كبر، تقدم أو تأخر. وعلى مثل هذه الوجهة يركز الإسلام ـ حسب مُطَهّري ـ الذي يرى أنَّ للمجتمعات وحدة نوعية، مستنبطاً ذلك من تركيز الإسلام على وحدة الدين، الذي ليس إلا النظام التكاملي للفرد والمجتمع. ولو كانت المجتمعات البشريّة متعددة مختلفة في جوهرها لكثرت الأهداف الكمالية، وتعددت طرق الوصول إليها. وذلك يقتضي اختلاف الأديان في الماهية والحقيقة. والقرآن يُصر

---

(1) **المجتمع والتاريخ**، ص49.

(2) المصدر نفسه، ص50 ـ 51.

على أنَّ الدين واحد في جميع المجتمعات، وفي مختلف العصور والأزمنة، وأنَّ الأنبياء كلهم كانوا يدعون إلى دين واحد، وطريقة واحدة وهدف واحد. وأنَّ تعدد الأديان إنما هو انحراف عن الفطرة، وتنكب عن السنن الكلية، وتنكر للطبيعة البشريّة ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ﴾ [الشورى 13][1]. لكنّ مثل هذه الوحدة ـ حسب مُطَهّري ـ لا تمنع التنوع البشري في كيفية التعبير عن الذات. فذلك يتبدَّى في اختلاف الثقافة، وأنماط العيش، والعادات والتقاليد. . . إلخ. لكنّ ذلك سوف يندفع في النهاية، إلى التشكل ضمن حضارة واحدة شاملة لتزول كل ألوان الاختلاف والتفاوت[2].

ومُطَهّري هنا يركز على نفس المبدأ الذي يحكم وجهة نظره كلها في فهم الاجتماع البشري مفترضاً أنَّ الروح الاجتماعي لما كان نتاجاً للفطرة الإنسانية تتوسله للوصول إلى كمالها النهائي، فلا بد أن تنتهي الحضارات كلها إلى وحدة شاملة، واندفاع كلي، وأن يبلغ المجتمع البشري المتعدد غاية توحده في مجتمع عالمي شامل تصل فيه جميع قيم البشر وطاقاتهم وأبعادهم إلى ذروة تحققها، ويصل فيه الإنسان إلى كماله الحقيقي وسعادته الكلية وإنسانيته الأصيلة.

ويناقش مُطَهّري أولئك الذين يؤمنون بأنَّ الإسلام لا يؤيد وحدة الثقافات والمجتمعات الإنسانية، استناداً إلى افتراض أنَّ شخصيّة كل شعب وهويته وذاته ليست إلا ثقافته وروحه الجماعي، التي تصنع تاريخه

(1) **المجتمع والتاريخ**، ص53.

(2) المصدر نفسه، ص53.

الخاص، بحيث لا يشاركه فيه غيره، كما تصنع طبيعة الإنسان وهويته وشخصيته الواقعية.. ومثل هذه الخصوصية إنما يكتسبها شعب من الشعوب في طول الزمن، ويكوِّنها عبر فترات طويلة وضمن شروط تاريخيّة معقدة، وعلى ضوء عوامل متنوعة وظروف مختلفة، فيتميز بها شعب عن شعب وأمة عن أمة. ويناقش كذلك أولئك الذين يدعون أن الدين نوع من الأيديولوجيا التي تفرض سلوكاً محدداً، وأن القومية من الخصائص المميزة التي توجد روحاً مشتركاً لأفراد من البشر يجمعهم مصير مشترك.

ويُناقش من يقولون أنَّ الإسلام يمنع التميز العنصري والاستعلاء القومي، لا وجود القوميات المختلفة، بل هو يُقر بوجودها ويعترف بواقعيتها ويتعامل معها كشيء متحقق في التاريخ كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ﴾ [الحجرات: 13] الذي يقرر انقسام البشر أوّلاً إلى ذكر وأنثى من حيث الجنس، ثم إلى شعوب وقبائل... وهذا يعني أن التشعب والانقسام أمرٌ طبيعي... ينبغي أن يحكمه التعارف والتفاهم، بحيث يكشف كل شعب ذاته خلال مواجهته للشعوب الأخرى[1].

ومُطَهّري يفترض أنَّ مثل هذه الدعاوى تبتني على نظريتن خاطئتين: الأولى تتَّصل بالإنسان، والأخرى بأصول الثقافة الإنسانية. أما الأولى فتفترض أن الإنسان لا يملك في ذاته ما يهديه في نظرته إلى العالم، وفي تبين الطريق التي يسلكها، والهدف الذي يطمح إلى بلوغه، فهو إناء فارغ من أي محتوى، فاقد للمضمون، تابع في جميع ذلك لمحيطه، منه

(1) المجتمع والتاريخ، ص54 ـ 55.

يكسب شخصيته، وبه يحقق ذاته، ومن خلاله يحدد أهدافه ويختار مصيره. وهي نظريّة خاطئة ـ حسب مُطَهّري ـ لا من وجهة إسلاميّة فحسب، إنما فلسفيّة كذلك[1]. إذ الإنسان بمقتضى خصوصيته الذاتية، له شخصيّة مُحدَّدة، وطريق يشعر به بفطرته، وهدف يندفع إليه طبق طبيعته. وقد تنافي ثقافته التي نمت عنده في التاريخ مقتضى هذه الفطرة أو تلك الطبيعة وتعارضهما، فكيف يتسنَّى القول حينئذٍ أن شخصيته إنما هي نتاج ثقافته وعواملِ بيئته؟

أما الثانية فهي تفترض أنَّ عناصر الثقافة الإنسانية كالمادة الأولى ليس لها شكل مُحدد ولا معنى خاص، وأنَّ التاريخ وحده هو الذي يصنعها، فتتشكل هوية الإنسان من خلالها، من دون أن يكون في صميم الإنسان ما هو راسخ غير هذا الذي يولِّده التاريخ[2].

ومثل هذه الرؤية تقرب ـ حسب مُطَهّري ـ من القول بنسبية المعرفة والثقافة، مع أنَّ النسبية إنما تكون في المدركات الاعتبارية العملية التي تختلف باختلاف الأمم والأوضاع والأزمنة والأمكنة، وتحكي عن واقع موضوعي وراءها يكون مقياساً تقاس به. أما المعارف والأفكار الكلية النظريّة فهي أصول ثابتة مطلقة وغير نسبية، تستنبطها الفطرة وتحتويها أوائل العقول. والذي يحدثه التاريخ فيها أو التجربة، هو أنه يحركها، ويبرز آثارها، ويتمخض عن محتواها، لا أنه يولدها ويوجدها، ويحدثها في خضم حراكه[3].

---

(1) **المجتمع والتاريخ**، ص55.

(2) المصدر نفسه، ص56.

(3) المصدر نفسه، ص57 ـ 59.

ثُم إنَّ الدين ـ حسب مُطَهّري ـ جاء لإعطاء فكرة عامة عن الكون، قائمة على أساس المعرفة الصحيحة بالنظام العام المبتني على التوحيد، ولتربية الإنسان على أساس تلك الفكرة، وذلك يستلزم بناء رؤية شاملة للإنسان والحياة عامة وكلية، لا ثقافة ضيقة تستند إلى تنوع الأعراق والقوميات والطوائف. ولما كانت الدعوة الإسلاميّة عامة شاملة فيما تقدمه من رؤية، وتَسُنُّه من قوانين وأحكام، وتؤصله من مبادئ، فهي تتجاوز حدود القوميات والأعراق وتشذبها وتهذّبها مما فيها من العلائق والآفات[1].

والآية القرآنية التي فيها: ﴿إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ﴾ ليس معناها أنا خلقناكم جنسين، بل زوجاً وزوجة، إذ الآية في معرض بيان تناسل البشر من رجل وامرأة، وأنَّ ذلك إنما يتكرر في مدى الزمن، وأنَّ الانتماء إلى شعب أو أمة إنما يترتب عليه غرض واحد، وهو أن يتعارف الناس بالإحالة إلى من ينتسبون إليه، فيعرف بعضهم بعضاً بأنسابهم. وذلك لا يعني بالضرورة أن يُطلب التنوع والاختلاف العرقي والقومي لنفسه ، وأن نسير في اتجاه آثاره ومقتضياته.

4 ـ التفسير الإسلاميّ للتاريخ، ونقد المادّية التاريخيّة:

أ ـ معنى التاريخ والحتمية التاريخيّة

يُطلق لفظ التاريخ ـ حسب مُطَهّري ـ على ثلاثة معانٍ تتصل فيما بينها وتترابط.

الأوّل: هو الوقائع والأحداث التي حصلت في الزمان الماضي، في

(1) المجتمع والتاريخ، ص60 ـ 63.

مقابل ما يستجد منها ويقع في الحاضر، أو ما سيوجد في المستقبل، والذي يعنى بدراسة هذه الوقائع والأحداث إنما هو علم التاريخ.

الثاني: القواعد والسُّنن والقوانين المهيمنة على حياة البشر وسيرورة اجتماعهم، والموجهة للأحداث والوقائع التي يضطرب بها التاريخ، والمستنبطة من خلال قراءة تجارب الماضين وأحوالهم، والحوادث التي عصفت بهم، والوقائع التي اختبروها. والعلم الذي يعنى بدراسة ذلك هو التاريخ العلمي، وهو يُشبه أي علم يعنى بدراسة التفاصيل والعناصر ليستنبط منها قوانين كلية وسُنناً قابلة للتعميم، نافعة مفيدة للتفسير والتنبؤ[1]. لكنّه يفترق عن علوم الطبيعة في أنه يدرس وقائع لم تعد قائمة، يتم الاطلاع على تفاصيلها عبر وثائق أو قرائن أو مذكرات أو مستندات أو شواهد إلخ...، وتعالَجُ عبر منهج التحليل العقلي لا التجريبي[2]. ومُطَهّري يقصد هنا أنَّ المنهج التاريخي إنما يقوم على النقد الداخلي والخارجي للوثائق، لا على منهج الاختبار المباشر للوقائع... أو التجريب من خلال إعادة تشكيلها مخبرياً. ولأجل ذلك كان للعقل فيه دورٌ مركزي، تحليلاً وتفكيكاً ومقارنة واستنتاجاً.

الثالث: القوانين والسُّنن الموجهة لتكامل الجتمعات، الحاكمة على ارتفاعها وسقوطها، ازدهارها وانحطاطها. والعلم الذي يدرس ذلك هو فلسفة التاريخ. ففلسفة التاريخ هي علم تطوّر المجتمعات وتحولها. ولكل مجتمع في الواقع نوعان من القوانين، قوانين الحياة الاجتماعيّة، وقوانين التكامل والتطوّر. فما يرتبط منها بأسباب وجود المجتمعات

(1) **المجتمع والتاريخ**، ص63. وص66 ـ 76.

(2) المصدر نفسه، ص63 ـ 64.

وعلل سقوطها وانهيارها وأوضاع الحياة الاجتماعيّة المسيطرة، يعبر عنها بقوانين الكون (يعني الوجود)، وما يرتبط بأسباب التقدم والتكامل والتحول، تُسمى بقوانين التطوّر. ولقد وقع الخلط بنظر مُطَهّري بين هذين النوعين من القوانين، وترتبت على ذلك أخطاء كثيرة لا تحصى[1].

والبحث التاريخي بأيٍّ معنى من معاني التاريخ مُفيد ونافع، لكنّ ما يتوقف عليه بناء موقف كلي من التاريخ، ورؤية شاملة في حوادثه، إنما هو التاريخ العلمي وفلسفة التاريخ، اللذان يمدهما التاريخ الجزئي الذي يسرد الوقائع بالمادة الخام، وبعناصر العمل، وبالأرضية التي يقوم عليها التفسير والاستنتاج[2]. وثمة هنا مسألتان تتطلبان بنظر مُطَهّري، معالجة نقدية، الأولى: إلى أي مدى يُمكن الوثوق بما تم نقله من الأحداث الماضية، وهل تكشف الوثائق بنزاهة وتجرد عن الحدث التاريخي كما تحقق في ظرفه كشفاً مجرداً تاماً، أم أنَّ ثمَّة ما يدخل في رواية التاريخ من الأهواء والأغراض والمآرب مما يشوه وقائعه ويجتزؤها؟ خصوصاً أن كثيراً من أحداثه تتصل بعمل البشر، وترتبط بأغراضهم وأهوائهم ومقاصدهم، فكيف يتأتى لنا والحالة هذه البناء على ما يصل إلينا منها عبر طرق لا يؤمن تحريفها أو تحويرها أو اجتزاؤها من أجل استخراج جملة القوانين الكلية الحاكمة على التاريخ أو المجتمعات في نشوئها وسقوطها، أو الموجهة لحركتها نحو التكامل أو التطوّر أو الاستمرار؟[3].

---

(1) **المجتمع والتاريخ**، ص64.

(2) المصدر نفسه، ص65.

(3) المصدر نفسه، ص70.

إنَّ مُطَهّري يُحسن الظن بالنقل التاريخي، لا لأنه يعتبر الناقلين منزهين عن العبث بمحتوياته، بل لأن البشر طوروا من أدوات الفحص والتدقيق ما يسمح لهم بالتحقق من الوثائق عبر ممارسة نقد داخلي وخارجي محكم لها. ولقد بلغ منهج التاريخ من العُمق حداً بات بمقدوره أن يقدم لنا الأحداث في صورة شبه قطعية[1].

ثم إذا تخطينا ذلك وآمنا بإمكانية الوصول عبر الوثائق إلى الوقائع، فيكف يتأتى لنا استنباط قوانين عامة وكلية من جملة وقائع جزئية؟ ألا يعني هذا أن ثمة علية في التاريخ تحكم أحداثه، وتربط بين وقائعه وآثاره ربطاً محكماً لا ينفصل ولا يزول، ويتكرر ذلك على مدى الزمن؟ ثم إذا صح ذلك فما هو موقع الإرادة البشريّة من مجريات التاريخ، وإلى أي مدى يُمكن الإيمان بحرية فردية وبتأثير لخيارات الإنسان ما دامت الجبرية التاريخيّة قانوناً تسير المجتمعات بمقتضاه، ويتحرك التاريخ على أساسه؟[2].

ولقد وجد مُطَهّري أن الذين طغت على عقولهم مثل هذه الأسئلة وجدوا أنفسهم أمام خيارين اثنين متناقضين. فمن آمن بالجبرية التاريخيّة ألغى ضمناً حرية الإنسان وإرادته، أو بعبارة أخرى: أي أثر لإرادة الإنسان في توجيه التاريخ، واعتبر أنَّ الحرية الفردية لا تعدو كونها موقفاً يتجسد في إدراك الحتميّة، وأن دورها هو الكشف عنها واستخدامها في سبيل بلوغ أهداف بعينها كما في الماركسيّة، وذلك لا يتصل فقط بالوقائع الخارجية بل كذلك بالوقائع النفسيّة[3]، والذين

(1) **المجتمع والتاريخ**، ص71.

(2) المصدر نفسه، ص72.

(3) المصدر نفسه، ص73.

آمنوا بحرية الإنسان في توجيهه ألغوا الجبرية التاريخيّة أو الحتميّة.

وسوف تأتي معالجة مُطَهّري للجانب الثاني فيما بعد، أعني القول بعدم وجود حتميّة تاريخيّة. لكنّ الذي يعنينا هنا هو هذا الموقف الماركسيّ من الحرية الإنسانية الذي يفترضها مُجرد علم بسير أحداث التاريخ وقوانينه.

ومُطَهّري في هذا السياق يرفض هذا الفهم للحرية وللحتميّة معاً، ويفترض أنَّ السؤال حول أثر الحرية يبقى قائماً حتى لو افترضنا أنها لا تعني أكثر من مجرد إدراك الإنسان لطبيعة الحتميّة التي تسوقه في طريقها فيقال: هل الإنسان بمقدوره ان يُجابه حركة التاريخ من خلال حريته فيحول مساره، فتكون حريته جزءاً من سنن التاريخ وقوانينه، وعنصراً في جملة عناصره أو لا يستطيع ذلك؟[1].

وبحسب مُطَهّري، فإنَّ فهم الماركسيّة للحرية في السياق يدفعنا إلى اختيّار الإجابة الأولى، ذلك أنه إذا كانت قوانين المجتمع هي التي تحرك التاريخ بما فيه الإنسان، فأي أثر حينئذٍ تتركه إرادة الإنسان على حركته؟ أما معرفة هذه الحركة فتصبح هنا بلا جدوى ولا تأثير، كمن يعرف، حينما يلقى من رأس جبل، مصيره وما يحصل معه عند سقوطه، من غير أن تغير معرفته شيئاً لا في الأحداث ولا في المصير.

وبحسب مُطَهّري، فإنَّ حرية الإنسان لا تُتَصَوَّر، إلا مقرونة مع الاعتقاد بوجود الفطرة، بأن يقال: إن الإنسان في مسيرة العالم يولد مع بعد زائد هو أساس شخصيته، ثم ينمو ويتكامل وفق مقتضيات البيئة

(1) المجتمع والتاريخ، ص72.

والمجتمع، وهذا البُعد الزائد في الإنسان يسمح له بأن يتدخل في التاريخ فيحول مساره. وهو باعتباره جزءاً من حركته ولأنّ له ارتباطاً مباشراً بالسنن والقوانين، فإنه يسهم في صنع الأحداث والوقائع كما هو الحال في العناصر الأخرى. وفعلٌ بشري مهما صَغُر صادرٌ عن إرادة يساهم مساهمة فاعلة في توليد حوادث أو وقائع، فيؤثر ذلك في شكل سيرورة التاريخ وحراكه[1].

فالإنسان بحريته وإرادته إذن جزءٌ من سُنن التاريخ وقوانينه، مؤثر في أحداثه، من غير أن يُخل ذلك بالقول بالحتميّة التاريخيّة، لأنَّ العلل التاريخيّة الموجهة للأحداث تتشكل من مجموعة كبيرة من العناصر يُشكل فعل الإنسان وجهده النابعان من حريته وإرادته أحد أهم عناصرها وأكثرها فاعليّة.

ب ـ العوامل المادّية والمعنويّة في التاريخ:

وإذا كان التاريخ يقوم على عوامل متنوعة بعضها مادي، وبعضها معنوي يتصل بالإنسان في حدود حريته وإرادته، فأي العوامل تلك لها الأصالة أو الأولوية، وما الذي يشكل الروح الواقعية الأصيلة للتاريخ من بين هذه العوامل، بحيث يشكل عاملاً أساسياً تتبعه سائر العوامل الأخرى وتلحق به؟[2].

من هذه النقطة بالذات ينطلق مُطَهّري نحو مناقشة مفصلة للمادّية التاريخيّة، التي تفترض أن الموجه الأساس للتاريخ هو العامل

---

(1) **المجتمع والتاريخ**، ص75 ـ 77.

(2) المصدر نفسه، ص77.

الاقتصادي المتجسد في وسائل الانتاج وعلاقاته، بحيث تغدو كل الأنشطة الأخرى أو العوامل تجليّات لهذا العامل الجوهري، الذي تتحدد وجهة التاريخ استناداً إليه، فيكون الإنتاج وعلاقاته السبب الجوهري وراء كل الظواهر المعنويّة من علم وفن وأخلاق وفلسفة ودين وقانون. . . إلخ. وهي التي تحدد وجهتها وتتحكم بها. . .

وكل ظاهرة تاريخيّة تحمل بالضرورة ـ حسب المادّية ـ نفي نفسها أو نقيضَها، في كل مترابط، بحيث تتكامل الظاهرة بالانتقال إلى مرحلة أعلى مُركبة من المرحلتين السابقتين.

فالمادّية التاريخيّة تتأسس على عنصرين: الأوّل أنَّ هوية التاريخ مادّية. والثاني: أنَّ حركته ديكالتيكية جدلية. ولتتضح قيمة هذين العنصرين يحاول مُطَهّري الكشف بإيجاز عن الأصول التي تقوم عليها المادرية التاريخيّة.

ج ـ أصول المادّية التاريخيّة:

تُؤمن المادّية التاريخيّة بأوّلية المادة وتقدمها على الروح، بمعنى أنَّ كل الجوانب المعنويّة للاجتماع البشري ليست سوى انعكاسٍ طبيعيٍ لعناصر العالم المادّية ولشروطه الخارجية. وعليه، فلا علاقة للعوامل المعنويّة بحركة التاريخ، ولا تؤثر فيه، ولا تساهم بأيِّ نحو في توجيهه. وأولوية المادة في الماركسيّة لا تعني أنَّ الإنسان ينعطف أوّلاً إلى إشباع حاجاته المادّية، ثم يحاول إشباع حاجاته المعنويّة بعد ذلك، بل بمعنى أنَّ الأخيرة هي وليدة الأولى، وصورة من صور تبديها، لأنَّ الإنسان وُجد وهو يحمل نوعاً واحداً من الحاجات، وهي الحاجات المادّية، ثم انبثقت عنها حاجاته المعنويّة عندما تطوّرت وسائل إنتاجه، بحيث كانت

تفرض عليه أن يقدم فرضيات تتناسب معها، وتتصل بالفن والأدب والفلسفة والقوانين، أو تتجسد فيها، وتكون تابعة لطريقة الحياة المادّية وشكلها[1]. فمستوى وسائل الإنتاج هو الذي يفرض مجموعة تعاليم وآداب وأفكار، ونمطاً محدداً من الفن... إلخ. ثم تفرض انتظام مؤسسات المجتمع على شكل معين يناسبها. وعليه فكل البناء الاجتماعي المادي والسيكولوجي هو وليد تطوّر وسائل الإنتاج[2].

ولقد مرّ أنَّ مُطَهّري يفترض الماركسيّة من جملة الفلسفات التي تقدم المجتمع على الفرد، وتمنحه الأصالة، بحيث يفرض قوانينه على الإنسان في إرادته وحريته التي لا تعني سوى علمه بالحوادث ليستثمرها في سياق تبدِّيها ووجودها وينتفع منها لتحقيق أهدافه[3].

وعليه فوسائل الإنتاج تتطوّر باستمرار وتتكامل بذاتها، وتفرض نمطاً محدداً من علاقات الإنتاج، تحتم بدورها طبيعة الروابط الاجتماعيّة بين البشر. وكلما تغيرت وسائل الإنتاج تغيرت جملة الروابط الاعتبارية التابعة لها. فيصبح الاقتصاد هو الأساس الذي تقوم عليه كل أنظمة العلاقات، كالعادات والتقاليد والأنظمة القضائية والسياسيّة والمعتقدات الدينيّة.

وكما تُقدم الماركسيّة قوى الإنتاج على سائر العوامل الاجتماعيّة في إطار الاجتماع، تُقدم كذلك العمل على الفكر في مستوى الفرد، بحيث تُقاس البشريّة لا بما تُبدعه من فكر بل بما تجترحه من عمل[4]. ويشكل

---

(1) المجتمع والتاريخ، ص82 ـ 83.
(2) المصدر نفسه، ص88.
(3) المصدر نفسه، ص87.
(4) المصدر نفسه، ص85، وص92 ـ 94.

الفكر في جملة سيرورتها البناء الناشئ عن العمل المرتكز إليه. والعامل الاقتصادي كما اتضح هنا يحتوي على عنصرين، وسائل الإنتاج وهي محصول علاقة الإنسان بالطبيعة، وعلاقات الإنتاج وعي محصول علاقة الإنسان بالإنسان. والعلاقة بين الوسائل والعلاقات جدلية. إذ كلما توسعت الوسائل وتكاملت احتاجت إلى علاقات جديدة تناسبها فيتغير هيكل المجتمع، على جميع المستويات[1].

والنتائج التي يستخلصها مُطَهّري من هذا البناء النظري للمادّية التاريخيّة كثيرة نُوجزها كالتالي:

أوّلاً: إنَّ أحسن الطرق إلى الواقع، وإلى معرفة الحوادث وفهمها هو التحقق من الأسس الاقتصادية أو العوامل المادّية التي تحركها، لأنَّ سيرورة التاريخ ليست إلا وليدة تطوّر وسائل الإنتاج، وبالتالي علاقاته. فكل الحوادث التاريخيّة، كالثورات، والتغيرات التي تُصيب البُنى الفوقية للاجتماع، كالعادات والتقاليد والدين والثقافة، تجد جذورها في العامل الاقتصادي[2].

ثانياً: إنَّ قوانين التاريخ حتميّة تتخطّى إرادة الإنسان واختيّاراته، ذلك أنَّ المجتمع تتحكم فيه مجموعة من السنن الكلية الشاملة والمهيمنة وتحركه، تماماً كما هو الحال في القوانين الطبيعية. ولما كان المجتمع يتشكل من عوامل أوّلية، وأخرى ثانوية، فإنَّ العوامل الأوّلية، التي هي وسائل الإنتاج وعلاقاته، تتكامل وفق سلسلة من القوانين الضرورية والطبيعية، وهي تتحول من شكل إلى شكل على ضوء هذه السنن،

---

(1) المجتمع والتاريخ، ص99.

(2) المصدر نفسه، ص102 ـ 104.

وتدفع بالعوامل الثانية في طريقها، فتتغير بتغيرها، والإنسان بمعرفته، التي هي حريته، يحاول أن يدرج نفسه في مجرى القوانين للاستفادة منها واستثمارها.

وتُقدم الماركسيّة وجهة نظرها هذه على أساس أنها نظريّة علمية في المجتمع، وهذه النظريّة ليست إلا الكشف عن القوانين التاريخيّة وعن كيفية عملها، ليتم استثمارها في كل مرحلة من مراحل تغيرها[1]. إذ معرفة هذه القوانين تنفع في التفسير من جهة وفي التنبؤ من جهة أخرى.

ثالثاً: إنَّ المراحل التي تمر بها المجتمعات تختلف في حقيقتها وماهيتها، وتنتقل تدريجياً من نوع إلى نوع، وإن لكل مرحلة منها قوانينها الخاصة بها، فلا تنطبق قوانين مرحلة على مرحلة أخرى تليها ولا تتأبد قوانين ولا تدوم.

رابعاً: إنَّ تطوّر وسائل الإنتاج كان السبب في تحقق نظام الملكية الخاصة في فجر التاريخ. ذاك الذي قسَّم المجتمع إلى طبقتين: طبقة بورجوازية وأخرى كادحة، وهما طبقتان ما زالتا أساسيتين في المجتمع إلى يومنا، وهما في صراع دائم مذ وجدتا. وهذا لا يعني أن ليس هناك طبقات أخرى تظهر وتختفي، لكن المراد أنَّ المؤثر في التاريخ هو هاتان الطبقتان. لكنّ المجتمع يستحيل أن ينقسم إلى طبقات ما دام قائماً على أساس وسائل الإنتاج، وعليه فكل مجتمع مُنقسم بسبب تنوع وسائل إنتاجه، مما يوجب تنوع بنائه العلوي. وفي العموم تفرض الطبقة البرجوازية في مثل هذه المجتمعات رؤيتها لأنها الأقوى، وتفرض نظامها

(1) **المجتمع والتاريخ**، ص104 ـ 107.

وإيديولوجيتها ودينها وعاداتها، ولأجل ذلك تتمسك بالتقاليد والموروثات، وتصبح الطبقة الكادحة ثوريّة في طبيعتها وهادفة وتقدمية. ومثل هذا الانقسام شرط ضروري للتغيير، ونشوء الثورات، لأنَّ الطبقة الكادحة هي التي تقتضي الإنتاج والعمل وعدم الملكية والتنظيم الناشئ عن التجمع في أماكن الإنتاج. وعندما ينتفي التناقض في الموقع الطبقي بواسطة الثورة، ينتفي التناقض في الموقع الإيديولوجي.

خامساً: إنَّ دور الأيديولوجيا ضعيف في توجيه المجتمع أو الطبقات الاجتماعيّة. ولقد يتوهم ـ كما تصنع المثالية ـ أنَّ التربية والتعليم والارشاد قادرة على توجيه الوجدان البشري نحو مقاصده. لكنّ الماركسيّة ترى أن الوضع الطبقي وحده هو الذي يُهيِّئ الأرضية لوجود الإيديولوجيا التي ينحصر دورها في إشعار الطبقة المحرومة بواقع التناقض الاجتماعي القائم، وفي توجيه وعيها إليه، وتحديد موقعها فيه، وعليه فالمحرك الفكري الوحيد الذي يحرك طبقة بخصوصها في مجتمع طبقي هو علمها بوضعها الخاص، وبواقع كونها مستغلة. أما المحركات الأخرى التي يُدّعى أنها عامة وإنسانية كطلب العدالة والمصلحة.. إلخ، فهي لا تؤدي أي دور في مثل هذا المجتمع. نعم حينما يستقر الحال للبروليتاريا أو العمال بمقتضى تطوّر وسائل الإنتاج، تنعدم الطبقات، ويرجع الإنسان إلى ذاته الواقعية، ويتحدد وجدانه البشري الذي كان تمزق بواسطة الملكية. وحينها تُصبح المحركات الفكريّة ذا تأثير في تحقيق مصلحة النوع؛ لكنّها تبقى مجرد انعكاس عن الوضع الاشتراكيّ لوسائل الإنتاج[1].

---

(1) **المجتمع والتاريخ**، ص114 ـ 115.

سادساً: إنَّ منشأ كل الثوريين والقادة التقدميين هو الطبقة الكادحة، وهي قسمان بحسب ما تؤديه عناصرها من العمل، فثمة من هؤلاء من يُنجز عملاً فكرياً، وثمة من يُنجز عملاً مادياً. أولئك يقررون، وهؤلاء يقبلون وينجزون؛ لكنّ المفكّرين ليس عملهم التنظير الخيالي، فالشعور الطبقي وتشكيل الطبقة العاملة في صورة (طبقة لنفسها)، بعد أن يدفع وعيها باتجاه معرفة موقعها، إنما هو من صنع البروليتاريا، ونتيجة للصراع الاقتصادي المنبعث من ذاتها.

فلا الأحزاب السياسيّة، ولا أصحاب الفرضيات الخارجة عن نطاق الحركة العمالية قادرون على التغيير. ولأجل ذلك يوبخ ماركس أولئك الإشتراكيين الخياليين الذين يتصفون بصفة البروليتاريا، ومع ذلك لا يبصرون الانبعاث الذاتي التاريخي لطبقتهم وحركتها السياسيّة الخاصة... ويحاولون وضع تخيلاتهم مكان التنظيم التدريجي المنبعث من البروليتاريا بوصفها طبقة[1].

هذه هي العناصر الأساسية التي تقوم عليها المادّية التاريخيّة ـ حسب مُطَهّري ـ وتمنحها هويتها الفلسفيّة، في محاولة تفسير حركة التاريخ وسيرورته وتحديد العناصر الفاعلة فيه.

د. تهافت المادّية التاريخيّة وتناقضها:

ومُطَهّري في تعامله مع هذا المذهب طمح إلى أن يقدم معالجة منهجية للمادّية التاريخيّة، بمعنى أنه استعرض بنيتها ورُؤيتها وما تقوم عليه من أسس، ثم حاول أوّلاً تفنيدها على ضوء منهج العقل وحصائل

---

(1) **المجتمع والتاريخ**، ص116 ـ 117.

التجربة، ثم بيان عدم انسجامها مع الإسلام في تعاليمه وأصوله ورؤيته الكلية للمجتمع وللتاريخ. وهو قصد من الجانب الأوّل من اشتغاله تأكيد عدم صلاحية المادّية التاريخيّة في نفسها لتفسير حركة المجتمع والتاريخ وعدم اكتمال حججها حول العوامل المؤثرة فيهما. وقصد من الثاني إثبات بطلان ما يروج أو يدعى من أن الإسلام يحتوي في نظامه المعرفيّ على أصول المادّية التاريخيّة ومبادئها، وينطوي على جملة عناصر تفسيرها، استناداً إلى بعض آيات القرآن التي يوحي ظاهرها بذلك، والتي تمَّ التعامل معها بمعزل عن سياقاتها ومناخها القرآني العام. وعلى أي حال، فالجانب الأوّل عرضه مُطَهّري في ستٍّ نقاط افترض أنها تكفي لبيان تهافت ما أوضحه من أصول الماركسيّة قبل ذلك.

ـ **النقطة الأولى**: إنَّ المادّية التاريخيّة لا تعدو كونها فرضية تفتقر إلى الدليل، ذلك أنَّ كل رؤية من هذا القبيل، أعني كل مذهب في التاريخ، لا بد أن يستند إما إلى التجارب التاريخيّة والأحداث والوقائع الحاضرة، ثم يستخلص منها القوانين والسُّنن العامة الكلية التي تحكم حركتها، أو يستند إلى الوقائع الماضية، ثم يعممها إلى الحاضر والمستقبل، مرتكزاً إلى نظام معرفيّ وعقلي متماسك ومُقنع.

والمادّية التاريخيّة لا تستند إلى شيء من ذلك[1]. والماركسيّون أنفسهم اعترفوا بأنَّهم فوجئوا بالأحداث حينما حاولوا تطبيق نظريتهم

(1) لقد اطلع مُطَهّري على الماركسيّة باللغة الفارسية، من خلال مؤلفات د.آراني، أحد أعمدة الماركسيّة الإيرانية، ومن خلال بعض الترجمات الأخرى، ونحسب أن ذلك كان كافياً ليكوِّن عنها وجهة نظر عامة وكلية. خصوصاً أن الانتشار الواسع للفكر الماركسيّ في العالم العربي الإسلاميّ سمح بالاطلاع على أصوله من خلال جهود تيّاراته المتنوعة ونشراتها وترجماتها.

على ميدان التجربة وعلى الوقائع، التي لا يوحي شيء منها على الإطلاق ولا يدلل على أوّلية العامل الاقتصادي. وعليه فالنظريّة الماركسيّة تحتوي في صميمها على انتقاص جوهري من قيمة الفاعليّة التاريخيّة للعوامل الأخرى المتجسدة في حركة التاريخ وفي تطوّر المجتمع[1].

ثم إنَّ هناك دليلاً من التجربة الماركسيّة نفسها يثبت بطلان الحتميّة التي آمن بها الماركسيّون وصاغوا تصورها بأشكال متعددة. إذ الثورة الصينية كانت ثورة ضد مجتمع إقطاعي محكوم بعلاقات إنتاج محددة، وقوى إنتاج من نمط غامض. ومن المفترض حسب الحتميّة الماركسيّة أنَّ التطوّر التاريخي يقضي أن ينتقل المجتمع عبر آلياته الداخلية إلى مجتمع صناعي تتطوّر خلاله ـ آلياً ـ قوى الإنتاج وعلاقاته، ثم يتطوّر بفعل التناقض الطبقي القائم فيه ـ ثورياً ـ إلى مجتمع اشتراكيّ، تسود فيه البروليتاريا ويُقضى فيه على كل تنوع طبقي (أو بعبارة: على كل تفاوت)، مع أن الثورة الصينية انتقلت بالمجتمع بقفزة واحدة إلى مجتمع إشتراكي، فكيف أمكن أن يتحقق ذلك، فينتقل المجتمع من مرحلة من مراحل تطوّره إلى مرحلة أعلى متجاوزاً كل المراحل الوسطى الضرورية لتكامل العوامل الأساسية ـ وهي قوى الإنتاج وعلاقاته ـ الموجبة للتغيير...؟ وما نخرج به من تأمل الثورة الصينية من مغزى إنَّما هو أنَّ جملة ما شكَّل البناء العلوي للمجتمع ـ حسب المادّية التاريخيّة ـ كالثقافة والأيديولوجيا والدعاية الحزبية والشعور الاجتماعي والنزوع الثوري، يمكنها أن تغير علاقات الإنتاج، وتحوّل البنية التقليديّة التي يقوم عليها توزيع قوى الإنتاج وعلاقاته[2].

---

(1) **المجتمع والتاريخ**، ص121 ـ 122.

(2) المصدر نفسه، ص122.

وهناك وجه آخر للتناقض في المادّية تكشف عنه الوقائع، ذلك أنَّ ماركس افترض أنَّ طبقة الفلاحين لا يمكن أن تتشكل في طبقة ثوريّة، أعني في بروليتاريا، وأنها ليس لها أي ابتكار ثوري. وعليه فهي لا يمكن أن تقع كطبقة في سلسلة عناصر التغير ووسائله، أو في حلقة التناقضات التي تقود إلى الاشتراكيّة بشكل حتمي، فهي عنصر شبه ملغى. والذي يقوم بمثل هذا الدور في هذه المرحلة الاقتصادية من حياة المجتمع ليس هو كذلك البروليتاريا بل البورجوازية نفسها.

وكلا الفرضين يكشف واقعُ التجربةِ الصينية عن بطلانهما؛ إذ بنفس هذه الطبقة التي افترض ماركس أنها ملغاة، والتي أكد أنجلز على كونها رجعية وحقيرة، استطاع ماوتسي تونغ، أن يختصر مرحلتين من مراحل الحتميّة الماركسيّة للتاريخ، فقفز بالمجتمع من حالة الإقطاع إلى حالة الاشتراكيّة بواسطة الفلاحين الذين شكلوا العامل الثوري الفاعل والمحرك. ومثل هذا نجده في روسيا نفسها التي قفز بها لينين من مجتمع نصف صناعي لم يكمل دورته الرأسمالية إلى مجتمع إشتراكي بفعل تأثير البناء العلوي، أعني الإيديولوجيا والثقافة والنزوع الثوري، لا بفعل تكامل قوى الإنتاج وعلاقاته، وبواسطة الدعاية الحزبية والفرضية الثوريّة والقوة لا بفضل البروليتاريا[1].

ولعله لأجل مثل هذه التناقضات في الأساس النظري للمادّية، قرَّر لينين أنَّ ثمة تأثيراً متبادلاً بين العناصر الاجتماعيّة المتنوعة في السيرورة الاجتماعيّة[2].

---

(1) **المجتمع والتاريخ**، ص123.

(2) المصدر نفسه، ص124.

ـ **النقطة الثانية**: تحتوي آراء الماركسيّين على كثير من التناقض ـ حسب مُطَهّري ـ عندما يتحدثون عن العوامل الرئيسية المؤثرة في حركة التاريخ. فبعضهم يركزعلى عامل الاقتصاد كعامل وحيد، ونرى من جانب آخر أنَّ هناك من يفترض وجود علاقة تقابلية بين جملة ما يشكل في الماركسيّة أساساً وبناءً علوياً. وهو يقتضي تأثيراً وتأثراً متبادلين، فلا أوّلية حينئذٍ لعامل منها ولا تقدم له على غيره[1]. فالمحتوى السياسيّ مثلاً للصراع الطبقي ـ حسب إنجلز ـ كالمؤسسات السياسيّة، والمحتوى الحقوقيّ، وردود الفعل التي تنبثق على شكل إيديولوجيا أو فن أو أدب أو دين. . . إلخ، يؤثر تأثيراً أساسياً في تطوّر الصراع التاريخي والسيرورة الاجتماعيّة لمراحله. بل قد تعين وحدها وجهته بصورة جذرية، ويشق العامل الاقتصادي طريقه كأمر حتمي من خلال كتلة هائلة من التناقضات اللانهائية[2].

ويُقرر لينين مثلاً: أنه حينما يحول البناء العلوي من أدب وسياسة ودين. . . إلخ دون تطوّر العامل الاقتصادي، يكون التطوّر السياسيّ والثقافيّ قد اكتسب دوراً هاماً ومصيرياً، لأننا وإن كنا نعترف بأنَّ المادة تعين الروح، ونعتقد أنَّ الوجود الاجتماعي يعين الشعور الاجتماعي، لكنّنا نعترف كذلك، بل لا بد أن نعترف، بأن للروح على المادة، وللشعور على الوجود الاجتماعي وللبناء العلوي على العامل الاقتصادي تأثيراً متقابلاً[3].

---

(1) **المجتمع والتاريخ**، ص124.

(2) المصدر نفسه، ص124.

(3) المصدر نفسه، ص126 ـ 127.

ولو صحَّ هذا الذي يقوله الماركسيّون، فإنَّ أساس المادّية سيتهاوى، لأنَّ تغير علاقات الإنتاج قبل تطوّر القوى المنتجة، وتأسيس الفرضية الثوريّة قبل الثورة، وتغير العوامل الظاهرية ليتسنى للعامل الأساسي أن يتغير، كل ذلك يعني تقدم الفكر على العمل، والروح على المادة، واستقلال العوامل السياسيّة والثقافيّة عن العامل الاقتصادي، وتساوي البناء العلوي وما افترض أساساً له في التأثير في التاريخ، كعوامل أصيلة[1].

النقطة الثالثة: نَقْض التطابق الجوهري بين الأساس والبناء العلوي: تفترض المادّية التاريخيّة أنَّ معرفة البناء العلوي تقتضي معرفة الأساس، وهو قوى الإنتاج وعلاقاته، للتطابق الضروري بينهما، لجهة أنَّ قوى الإنتاج تطغى على علاقاته، ثم تدفع باتجاه تغيير ثوري في المجتمع. ومثل ذلك ـ حسب مُطَهّري ـ لم يحصل في أي مجتمع رأسمالي صناعي على الإطلاق، فلقد طغت قوى الإنتاج في فترات كثيرة على علاقاته، من دون أن يحدث أي تغيير في البناء العلوي للمجتمع الصناعي، ولقد اندفعت دولٌ صناعية إلى رأس الهرم الرأسمالي، ولكن خلافاً لما توقع ماركس لم تحدث هناك أية ثورات عمالية، ولم يتأسس فيها ـ استناداً إلى ذلك ـ أي نظام اشتراكيّ، ولم يتغير نظامها السياسيّ ولا الحقوقيّ، ولا دينها، ولا مجمل أنشطتها الفنية والأدبية والعلمية. ونحن كذلك نجد كثيراً من المجتمعات التي تتشابه في ما يفترض أنه العامل الأساس لتطوّرها التاريخي، وتختلف في بنائها العلوي. وأبرز مثال على ذلك أمريكا وروسيا واليابان، فالأولى والثالثة تكادان تتفقان في ما يفترض أنه

---

(1) **المجتمع والتاريخ**، ص128.

الأساس، أعني في نظامها الاقتصادي؛ ولكنهما تختلفان في البناء العلوي، أي في الدين والثقافة والعادات والتقاليد والأخلاق. . . . والنظام السياسيّ. . . إلخ. والأولى والثانية تختلفان جذرياً في نظامهما الاقتصادي؛ لكنّهما تتفقان في جملة كبيرة من القيم والعادات والتقاليد والأعراف والدين والنظم[1].

فالوقائع التاريخيّة إذن، تنفي ضرورة التطابق بين الأساس والبناء العلوي في السيرورة التاريخيّة للمجتمات[2].

النقطة الرابعة: عدم التطابق بين الموقع الطبقي والموقع الأيديولوجي. «إنَّ المادّية التاريخيّة، إذن، تؤمن بأن البناء العلوي للمجتمع، بما يحويه من فكر وثقافة ودين. . . إلخ، متأخر عن الأساس، أعني العامل الاقتصادي. وكل بناء علوي يرتبط بطبيعة هذا العامل حسب كل مرحلة من مراحل التطوّر». وهو يتولد حتمياً من المقتضيات الخاصة بالعصر الذي يولد فيه، ولأجل ذلك فهو لا ينسجم مع زمن آخر، أو مع مرحلة أخرى يتغير فيها العامل الاقتصادي. فالتطوّر الذي يُصيب الأساس يصيب البناء العلوي بالضرورة.

لكنّ مُطَهّري يجد أنَّ التجربة تثبت عكس ذلك؛ إذ كثير من النظم والعقائد والفلسفات والآداب والفنون بقيت حية حتى مع تبدل الأساس الاجتماعي، أعني العامل الاقتصادي، وتركت تأثيرها في مراحل مختلفة من مراحل المجتمع[3].

---

(1) **المجتمع والتاريخ**، ص131 ـ 133.

(2) المصدر نفسه، ص133.

(3) المصدر نفسه، ص133 ـ 134.

النقطة الخامسة: إنَّ المادّية تؤمن بأنَّ العامل الثقافيّ لا يستقلّ عن العامل الاقتصادي، ولا يتطوّر بمعزل عنه؛ لكنّ الواقع يثبت غير ذلك. إذ دلَّلت التجارب على أنَّ وسائل الإنتاج لا تتطوّر بنفسها، بل بتأثير العامل البشري. وهي إنما تتكامل تبعاً لعلاقات الإنسان بالطبيعة. فالإنسان إنّما يتوصّل إلى كشوفه بالتجارب والاختبار، اللذين يشكلان الرافد الأساسي لمعارفه عن العالم وعناصره وأشيائه وقوانينه وعلاقاته. وهو يستثمر جملة هذه المعارف في سبيل تطوير ملكاته وإمكاناته وقدراته؛ فتتكامل على ضوء تفكير وتأمل عميقين في المعطيات المعرفيّة المتشكلة على أساس التجربة والاختبار. فالتكامل والتطوّر عند الإنسان إنّما يحصل في مستوى معارفه، يتبعه تطوّر بالتالي في وسائل الإنتاج. هذا فيما يتصل بالمعرفة الطبيعية أما المعارف الأخرى كالفنون والآداب فهي تتصل اتصالاً وثيقاً بالعامل الاقتصادي يؤثر فيها وتؤثر فيه سواء سواء[1].

النقطة السادسة: تُؤمن الماركسيّة بأنَّ كل الأفكار والنظم والقيم تتميز بطابعٍ نسبيّ، وهي غير قابلة للاستثمار والديمومة؛ لأنها تابعة للتطوّر الحتمي للعامل الاقتصادي، وهذا يعني أنَّ المادّية التاريخيّة كنظريّة نسبية غير قابلة للاستمرار وتتبدَّل بتبدل الأوضاع الاقتصادية التي أنتجتها، فإذا ما تطوّر الواقع الاقتصادي وهو حتماً كذلك، لم تعد هذه النظريّة ذات جدوى، وفقدت قيمتها بتغير المرحلة التي أوجدتها، لأنها جزء من البناء العلوي للمجتمع، وهو يتغير بتغير الأساس الذي يرتكز إليه[2].

---

(1) **المجتمع والتاريخ**، ص134 ـ 136.

(2) المصدر نفسه، ص136 ـ 137. وهو يُعالج الإشكاليّة الفلسفيّة للمادّية التاريخيّة في كتابه «**أصول الفلسفة**» المجلدان الثاني والثالث بتفصيل. ويعود إلى ذلك باختصار في كتابه: **الإسلام ومتطلبات العصر**، في مواضع متفرقة، وكذلك في مقدمة: **نقد الماركسية**، طهران، صدرا، 1363هـ. ش.

وبذلك تسقط ـ حسب مُطَهّري ـ المادّية التاريخيّة وتتهاوى، وينكشف عُقم الأساس الفلسفي ـ الاجتماعي الذي قامت عليه، ويتبدَّى تناقضها الداخلي.

هـ ـ الإسلام والمادّية التاريخيّة:

ويُبدي مُطَهّري حذراً شديداً تجاه أولئك الذين راحوا يُوفِّقون بين مفاهيم الإسلام الاجتماعيّة والفلسفة التاريخيّة للماركسيّة؛ لأنَّ ذلك كان يخدم في حقيقته منح المشروعية لمذهب اجتماعي يلقى في العموم قبولاً في مجتمعاتنا؛ لأنه يرتكز على مفاهيم تتمتع بجاذبيّة شديدة في ظل طغيان التفاوت الطبقي والاستبداد السياسيّ والاستغلال الاقتصادي، وينتشر انتشاراً واسعاً في أوساط الشباب الحالمين بتغيير ثوري في المجتمع، ينقلهم من حال إلى حال.

وقد كان مُطَهّري يُدرك أنه بموقفه هذا يضع نفسه في مجابهة واضحة مع تيّار ذي نفوذ عريض ويتمتع بشعبية كبيرة ناشئة في العموم من موقف اعتراضي راسخ تجاه السلطة، لكنّه مع ذلك أعلن عن موقفه بوضوح وصراحة، مبيناً النتائج السلبية لمحاولة إسقاط مفاهيم الماركسيّة الاجتماعيّة على الإسلام، ومحاولة استخراجها من آيات قرآنية معزولة عن سياقاتها، ومقطوعة عن المنهجية المعرفيّة العامة للقرآن ونظام مفاهيمه. وهو يستعرض خطوات هذه المحاولة التوفيقيّة، أو عناصرها ثمّ يفنّدها على ضوء العقل من الجهة، ومن خلال إعادة الآيات القرآنية التي يُستوحى منها أنها تخدم الرؤية الماركسيّة أو تؤيدها، إلى سياقها الدلالي وإلى إطارها المفهومي القرآني.

1 ـ وأوّل ما يستدِلّ به هؤلاء، هو أنَّ الآيات الاجتماعيّة في القرآن

تُوحي بتأكيدها على انقسام المجتمع إلى قسمين على أساس اقتصادي، تنعُّم ـ حرمان، أغنياء ـ فقراء، مُترفين ـ محتاجين. ولقد كان القرآن يعبر عن الطبقة الأولى بألفاظ: الملأ، والمستكبرين، والمترفين. وعن الطبقة الثانية، بالمستضعفين، والناس، والذرية، والأراذل... إلخ. ثم جعل هذين القطبين مُتقابلين لا يلتقيان[1].

والآيات هذه كذلك، قررت تقسيم الناس إلى طبقتين على أساس معنوي، فحشرت في الطبقة الأولى الكفار والمشركين والمنافقين والفاسقين والمفسدين. وفي الطبقة الثانية: المؤمنين، الموحدين، المتقين، الصالحين، المجاهدين، الشهداء، على نحو يُدخل مُجمل أفراد القسم الأوّل هنا في دائرة المترفين، ومجمل أفراد القسم الثاني في دائرة الفقراء المحتاجين، لا يشذّ عن ذلك فرد ولا يتخلف[2]، على قاعدة تكاد تكون عامة، وهي أنّ الغنى يولد الكفر... إلخ، وأنَّ الفقر يولِّد الإيمان والتُّقى والصلاح... إلخ. فيتأكد بذلك أنّ الأساس في كل سيرورة أو تغيّر في البناء العلوي للمجتمع إنّما هو عامل اقتصادي.

ولتأكيد ذلك يُحيل هؤلاء على الآيات (59 ـ 137) من سورة الأعراف؛ أي ما مجموعه 79 آية، وهي آيات تستعرض حياة الأنبياء مؤكدة على الدوام أنَّ أتباعهم كانوا مُستضعفين، وأنَّ الذين وقفوا في وجههم كانوا مستكبرين، غارقين في النعيم ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ﴾ [سبأ: 34][3]. ومثل هذا التطابق

---

(1) المجتمع والتاريخ، ص140.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

لا يمكن تفسيره، إلا على أساس الوجدان الطبقي اللازم للمادّية التاريخيّة.

وقد صرَّح القرآن بأنّ الثراء والملكية والغنى أساس الطغيان والتمرّد، وأنه يناقض التواضع والسلم اللذين دعا إليهما الأنبياء [العلق: 7]. وثمة في قصة قارون نموذج سيء لما تصنعه الملكية والثروة والغنى في نفس صاحبها، وما تولده من تمرد وعناد [القصص: 76].

2 ـ ثاني ما استدل به هؤلاء هو أنَّ القرآن يدعو مخاطبيه بلفظ الناس، وهو يقصد الجماهير والشعوب المحرومة والمستضعفة، وهذا دليل يُقر بالوجدان الطبقي، وبأنَّ الطبقة الصالحة لقبول الدعوة إنما هي هذه الطبقة. وهذا يعني في محصلة نهائية أنَّ الاقتصاد هو الموجه للتاريخ بنظر الإسلام، وأنَّ هوية التاريخ مادّية[1].

3 ـ ومنها أنَّ القرآن صرح بأنَّ كل الأنبياء والقادة والمصلحين والمُلهمين، إنَّما ينبتون في هذه الطبقة [الجمعة: 2]. وهذا يعني بالضرورة التطابق بين الموقع الأيديولوجي الاجتماعي، والموقع الاقتصادي. ومثل هذا التطابق لا يوجه إلا على أساس هوية التاريخ المادّية.

4 ـ يُستنبط من طبيعة حركة الأنبياء في القرآن، أنَّ هدف الدعوة هو إقامة العدل والمساواة، وإزالة العوائق الطبقية، وأن الأنبياء كانوا يبدأون من الأساس، أعني من الجانب الاقتصادي، ثم ينتهون في البناء العلوي، فالصلاح والإيمان والعقيدة هي هدفٌ ثانٍ للأنبياء بعد القسط والعدل والمساواة، وزوال الفوارق الاقتصادية[2].

---

(1) **المجتمع والتاريخ**، ص141.

(2) المصدر نفسه، ص142 ـ 143.

5 ـ إنَّ منطق المخالفين للأنبياء في القرآن هو منطق التخلّف والجمود والمحافظة على الوضع القائم، وحماية التقاليد. أما منطق الأنبياء فكان عكس ذلك تماماً، والمنطق الأوّل في مجتمع طبقي هو منطق المستغلين المنتفعين. ومنطق الأنبياء هو المنطق الثوري التغييري، فهما منطقان متقابلان متناقضان كما يعبر القرآن في غير موضع [كما في سورة الزخرف: 40 ـ 50] و[سورة المؤمن: 23 ـ 44] و[طه: 49 ـ 71] و[الشعراء، 16 ـ 49] و[القصص: 36 ـ 39]. ففي هذه الآيات تقرير واضح لتمسك المعاندين بالتقاليد وبالقضاء والقدر، وهو منطق المنتفعين المحافظين الذين لا يرغبون بتغير الوضع القائم، ويتعللون بالقضاء والقدر تارة، وبمتابعة سُنن الآباء تارة أخرى، ويقدسون الماضي. وفيها كذلك تقرير واضح لدعوة الأنبياء إلى التفكير والتعقل والتدبر... وهو منطق الثوريين[1].

6 ـ إنَّ نهاية الصراع ـ حسب القرآن ـ بين هاتين الطبقتين، إنَّما تكون بانتصار المستضعفين. وهو ما تبشر به المادّية التاريخيّة. والقرآن إنما يؤكد بموقفه هذا الحركة الحتميّة للتاريخ، وأن الذي يملك الخاصية الثوريّة هم المستضعفون [الأعراف: 137، والقصص: 5]. هذا ما تؤكده المادّية التاريخيّة بلا أي تغيير[2].

فالقرآن إذن وفق هذه المعطيات يطابق الأصول الجوهرية التي تقوم عليها المادّية التاريخيّة ويؤكدها.

ومُطَهّري إنَّما يعرض هذه الحجج ضمن فقرات ليناقشها بشكل

---

(1) **المجتمع والتاريخ**، ص144.

(2) المصدر نفسه، ص145 ـ 148.

منظم، وليفند كل واحدة منها من خلال نقض بنيتها الداخلية وبيان تناقضها اولاً، وثانياً من خلال التأكيد على أنَّها إنما تقوم على أساس تفسير مُجتزء للآيات القرآنية، واستناداً إلى فهم مُلتبس لمضامينها.

1 ـ فالقول بتقسيم القرآن المجتمع إلى طبقتين متعارضتين، وأنَّ المواجهة بينهما ترتكز إلى عامل اقتصادي، ليس صحيحاً؛ ذلك أنَّ القرآن يُقرر الكثير من التجارب البشريّة التي تؤكد خروج المؤمنين من طبقة الأغنياء المرفهين، وثورتهم عليها، كمؤمن آل فرعون وامرأته [التحريم: 11]. ولقد حدثنا القرآن بما لا مزيد عليه عن سحرة فرعون، وبيَّن لنا كيف يثور الوجدان الفطري للبشر في طلب الحق، وأنه كيف ينفض يده من المنافع والمكاسب الشخصيّة، ولا يأبه للتهديد ﴿فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلَٰفٍ﴾ [طه: 71] [1].

وثورة موسى(ع) كذلك خير مثال وشاهد على مُنافاة منطق القرآن للمادّية التاريخيّة، فهو عليه السلام عاش في كنف فرعون، وتربَّى في بيته، ثم ثار عليه وتركه، وذهب للعمل في الرَّعي عند مدين، ودخل في صراع مع هذا الطاغية ومع ملئه، وكان الكثير من أتباعه جزءاً لا يتجزأ من طبقة المستكبرين. ومحمد(ص) تزوج من خديجة، وهي من الثريات في مكة، وصاحبة عز ومكانة؛ لكنّه، بالرغم من الثروة التي توفرت له، عاش في هذه الفترة حياة عُزلة وتأله وعبادة. والمفترض حسب المادّية التاريخيّة أن يكون محمد (ص) محافظاً لا ثائراً، ومدافعاً عن التقاليد التي تكفل له انتفاعه من الوضع القائم؛ ولكنّه كان عكس ذلك كُلية[2].

(1) **المجتمع والتاريخ**، ص149 ـ 150.

(2) المصدر نفسه، ص150.

ومن جانب آخر استند المستكبرون، في مراحل مُتعددة من التاريخ لتأمين سلطانهم، إلى المستضعفين، ولقد حدثنا القرآن عن نماذج من الفقراء المُعدمين من الذين وفروا للطاغية أدوات طُغيانه وانساقوا معه كما في [سورة النساء: 97، وإبراهيم: 21، وسبأ: 31 ـ 37].

نعم الكثرة من أتباع الأنبياء كانت من الفقراء المستضعفين الذين لم يتلوثوا بالثروة وآفاتها ولم تَفسد فطرتهم؛ ولأنّ المستضعفين يجدون في التغيير وسيلتهم إلى استعادة حقوقهم واسترجاع كرامتهم المهدورة، لا لأن القانون التاريخي يقودهم حتماً برغم إرادتهم إلى الثورة كما تدَّعي المادّية التاريخيّة[1].

ثم إنَّ الأصول التي يفترض القرآن أنها تُحرك التاريخ ليست مادّية بالمطلق، بل هي معنويّة كذلك، ولأجله عمَّت دعوة الأنبياء كل البشر بمن فيهم المستكبرون، من أجل تخليص ضمائرهم، وتحريك دوافع الفطرة عندهم، وإزالة الرواسب العالقة في نفوسم، فأمر الله تعالى موسى(ع) مثلاً أن يصدح بالحق أمام فرعون لعله يتذكر أو يخشى ﴿ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ فَقُلْ هَل لَّكَ إِلَىٰٓ أَن تَزَكَّىٰ وَأَهْدِيَكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخْشَىٰ﴾ [النازعات: 17 ـ 19] و[طه: 44 ـ 45] و[طه: 151]. فالقرآن يرفع عالياً من قيمة الوعظ والإرشاد والتنبيه، التي تستطيع أن تغيّر الإنسان، وبالتالي أن تُبدّل طبيعة حركة المجتمع وسيرورته.

2 ـ وليس صحيحاً كذلك ـ حسب مُطَهّري ـ أنَّ المراد بالناس في القرآن الجماهير المحرومة، بل المقصود كل البشر، لا فرق فيهم بين غني وفقير، رفيع ووضيع، مستضعف ومستكبر.

---

(1) المجتمع والتاريخ، ص150.

3 ـ والأنبياء لا يخرجون فقط من طبقة المستضعفين، ولا المصلحون كذلك، وليس هناك في القرآن ما يدل على شيء من هذا أو يُشير إليه.

4 ـ ثم إنَّ الهدف من بعثة الأنبياء هو الإصلاح الشامل؛ لذلك كانوا يبدأون دعوتهم بإصلاح ما أفسده البشر من العقائد، وشوهوه من مبادئ الفطرة وتعاليم الأديان. هذا هو الذي ركزت عليه الآيات القرآنية في تحديدها لأهداف دعوة الأنبياء، نعم كانت متطلبات الإصلاح تقتضي أحياناً مجابهة الواقع الاجتماعي مباشرة، لكن من خلال مبادئ الإصلاح ومفاهيمه[1].

5 ـ إنَّ ما قيل من أنَّ منطق المعارضين للأنبياء هو منطق المحافظين، صحيح، وهو أمرٌ طبيعي في سياق جماعة تسعى إلى الحفاظ على مكتسباتها ومصالحها. وصحيح كذلك القول بأنَّ منطق الأنبياء كان منطق التغيير، لكنّه لم يكن ناشئاً من حرمانهم وغُبنهم الطبقي، ولم يكن انعكاساً قهرياً لاستضعافهم. بل السبب فيه أنهم بلغوا غاية الكمال البشري في صفاتهم وصفاء نفوسهم.. فقل ارتباطهم بالعلائق الاجتماعيّة الراسخة، والتقاليد البالية الخاطئة، وطمحوا إلى الاستقلال الذاتي[2].

6 ـ إنَّ منطق القرآن حينما يتحدّث عن الانتصار ليس منطقاً اقتصادياً، بمعنى أنه لا يُقرر أنَّ المنتصر في نهاية الصراع بين الحق والباطل، إنَّما هم المستضعفون الفقراء وأنَّ المنهزمين هم الأغنياء

(1) **المجتمع والتاريخ**، ص155.

(2) المصدر نفسه، ص156.

المترفون. بل منطقه قائم على تأكيد انتصار الإيمان على الكفر، والحق على الباطل، والنور على الظلمة، والهداية على الضلالة، والرُّشد على الغي ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ...﴾ [النور، 55][1]. فالآية هذه أسندت الوعد إلى صفة إيديولوجية، وأخرى عملية. بمعنى أنها تُعلن النصر لنوع من العقيدة، ولنوع من العمل، من غير أن يكون لذلك أية علاقة بالاستضعاف والاستكبار، أو بالغنى والفقر ﴿وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [الأعراف، 128]، ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِى ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِىَ ٱلصَّٰلِحُونَ﴾ [الأنبياء 105][2]. والصراع ليس ـ في السياق ـ صراع منافع بل صراع قيم. والعامل الأساسي فيه ليس التناقض الطبقي، بل العامل الغريزي الفطري، أعني طموح العدالة والمعرفة، والبحث عن الحقيقة[3].

فآية الاستضعاف مصداق لآية الوراثة، ذلك أنَّ الله يريد أن يؤكد من خلالهما أنَّ الذين استضعفوا مع موسى (ع)، والذين كانوا يؤمنون بما جاءهم به، سوف يمكِّن لهم الله تعالى في الأرض، لا لأنهم مُستضعفون بل لأنهم مؤمنون[4].

ويرى مُطَهّري أنَّ هناك أسباباً كثيرة وجّهت مثقفين إسلاميّين باتجاه هذا النزوع التوفيقي بين المادّية التاريخيّة والقرآن، منهما:

1 ـ افتراض أنَّ الثقافة الإسلاميّة ثوريّة، وأنَّ دفع مثل هذه الثقافة إلى

---

(1) **المجتمع والتاريخ**، ص156.
(2) المصدر نفسه، ص157.
(3) المصدر نفسه، ص158 ـ 159.
(4) المصدر نفسه، ص160 ـ 161.

حدود فاعليتها التغييرية القصوى لا يتم، إلا وفق منطق المادّية التاريخيّة؛ لأنَّ الثورة لا تحقق آثارها، إلا من خلال ارتباطها بالمحرومين، ولا تحصل إلا من خلال الرغيف الذي هو موضوع الصراع[1].

2 ـ ومنها: أنّ القرآن يتخذ موقفاً لصالح المستضعفين والفقراء. ولما كان هؤلاء لا يُميزون بين الفكر والطبقة التي تحمله، استنتجوا أن القرآن يعتبر أن أساس الثورة هو الطبقة المستضعفة. لكن الحقيقة أنَّ القرآن يؤكد على أصالة الفطرة في مقابل كل ذلك. وهو لا يقيم وزناً في العموم للتطابق المزعوم بين الفكرة الاجتماعيّة والموقع الاجتماعي، أو بين العقيدة والمستوى الطبقي. ووقوف الإسلام إلى جانب المستضعفين ناشيء من نزوع إنساني، ومن مبدأ وقيمة؛ لأنهم منقوصو الحقوق مسلوبو الإرادة، وهو لا ينتصر لمجرد الاستضعاف بل للكرامة الإنسانية ولقيمة الحرية قبل ذلك[2].

ثانياً: تأكيد البُعد المعنوي للإنسان «ونقد النَّزعات المادّية والعدميّة»:

يُعالج مُطَهّري ـ ضمن اهتماماته المعرفيّة بالتيّارات الفكريّة الغربيّة ـ إشكاليّة طغيان النزوع المادي في الحياة الإنسانية، وتحوله إلى مذهب، له أسسه وركائزه ورُؤاه وتصوراته وفلسفته... وتأثيره في كثير من مجتمعاتنا، وتغلغله في حنايا تفكيرنا وفي طريقة فهمنا للإنسان والعالم.

---

(1) يرى مُطَهّري أن الثورة في الإسلام ليست تدميرية، بل لها معنى إيجابي، يلاحظ: **المجتمع والتاريخ**، ص164.

(2) المصدر نفسه، ص165.

ونحن سوف نلخِّص أبرز أفكاره في هذا الإطار، في محاولة لإبراز تأكيده على الجانب المعنوي للشخصيّة البشريّة، وعلى الآثار المدمرة التي تتركها المادّية على البشر ومجتمعاتهم، في صورتها العدميّة، أو في ما تنشره من إيمان بالعبث واللاجدوى والخواء.

لا يقصد مُطَهّري ـ في السياق ـ من المادّية الاعتقاد بوجود واقع موضوعي له آثاره وشخصيته، فذلك شيء يشترك بالإيمان به الإلهيون والماديون على السواء، بل يقصد منها إنكار الوجود اللامادي، والاعتقاد بأنه لا يوجد شيء في الكون إلا وهو محكوم بقوانين المادة، واقع في إطار الزمان والمكان، مُدرك بالحس والمشاهدة. وما لا يقع تحت ذلك ولا يخضع له، فليس إلا مجرد وهم أو خيال في عقول أصحابه[1].

ومثل هذه النزعة ـ حسب مُطَهّري ـ ليست جديدة، وهي لا ترتبط بتطوّر معارفنا العلمية، وتوسع آفاق خبرتنا بعالم الطبيعة، بل هي قديمة قدم التفكير البشري. ولقد نقع على بعض هذه النزعات عند فلاسفة ومفكّرين، كما هو الحال مع فلاسفة اليونان قبل سقراط، وقد نجده في مجتمعات متنوعة مختلفة ومتفاوتة، فنقع عليه مثلاً في الحضارة الفارسية، واليونانية، وعند العرب وغيرهم[2].

ولقد نقل لنا القرآن موقفاً من هذا القبيل عن جماعات دخل معها في نقاش، وبصّرنا بتفاصيله. فقال مثلاً: ﴿وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُۚ﴾ [سورة الجاثية: آية 24].

---

(1) مُطَهّري، **الدوافع نحو المادّية**، تر: محمد علي التسخيري، بيروت: دار التعارف، 1980م، ص17.

(2) المصدر نفسه، ص18.

والذي ينصب عليه جُهد مُطَهّري في هذا الإطار هو استقصاء الدوافع التي تقف وراء انبعاث مثل هذه النزعة، خصوصاً في القرن الأخير، الذي بات فيه هذا الموقف مدرسة لها أعلامها وأتباعها وفلسفتها الخاصة.

والتساؤل حسب مُطَهّري عن الدوافع نحو المادّية يفترض سلفاً الاعتقاد بأنَّ الطبيعة البشريّة طبيعة واحدة، وأن الأصل فيها هو التوحيد وأن النزوع المادي طارئ عليها لاحق بها مفسد لجوهرها، فينشأ حينئذٍ السؤال حول الدوافع والأسباب التي كانت وراء مثل هذا الانحراف عن مقتضيات الفطرة، والخروج عن مستلزمات الطبيعة[1].

والنزعة المادّية عنده نزعة شكّية وإن ادَّعت العلمية واليقين، ونحن قد نجد مثل هذا الشك حتّى في دائرة الإيمان الدينيّ، حينما يُغاص على تفاصيله ويتعمق في مبادئه فتثور إثر ذلك تساؤلات راسخة تحتاج إلى إجابات، وهواجس تتطلب ما يسكّنها؛ لكنّ الفرق بين نوعي الشك هذين أنَّ الثاني طريق إلى اليقين، وسبيل إلى بلوغ السكينة، وهو حالة طبيعية تعتري النفس البشريّة حينما تتبصر في ما يلقى إليها من تصورات ورؤى ومعتقدات؛ لكنّ المادّية تطلب الشك لنفسه، وترتضيه موقفاً ومنهاجاً، وتستعمله منطقاً ونظام فكر، فهو إذن شك مستحكم، وإذا استحكم الشك تحول إلى وسواس مرفوض ومدمر[2].

وعلى أيِّ حال، فلقد تحوّلت هذه النزعة في القرن الأخير إلى مدرسة بعدما كانت مُجرَّدَ موقفٍ من بعض قضايا المعرفة والفكر

---

(1) **الدوافع نحو المادّية**، ص20.

(2) المصدر نفسه، ص21.

والاعتقاد، سواء في القديم أم في العصر الراهن؛ ولأنها أصبحت كذلك في زمننا، فلقد ربطها كثيرون بتطوّر العلم، وبالتقانة، وبتقدم المعارف الطبيعية. فعلَ ذلك أقطابها وبعض الذين درسوها وتأملوا واقعها على ضوء تجذر النزعة التجريبيّة وبروز التقدم العلمي على غير صعيد. أما مُطَهّري فلا يجد لها ارتباطاً بذلك، لأنَّه افترض أنه من الممكن أن نجد في خضمٍّ تقدم علمي هائل، نزوعاً دينياً عميقاً في مجتمعات وعند أفراد، وقد نجد نزوعاً مادياً راسخاً في مجتمعات لا تكاد تملك أي تقدم علمي. وخير مثال على ذلك ما نجده في نزوع راسل الفيلسوف الإنكليزي المادي، وما نراه من نزوع إيماني عميق عند أينشتاين[1]. فليس التطوّر العلمي إذن هو الذي يقع وراء تضخم هذا النزوع، فما هي الدوافع والأسباب الحقيقية كما يراها مُطَهّري، وكيف يتأتى لنا إدراكها؟

إنَّ أوّل الدوافع نحو المادّية هو قُصور المفاهيم الدينيّة الكنسيّة، التي تمَّ ترسيخها على مدى الزمن كحقائق ثابتة لا تقبل الشك ولا تحتمل الجدل والنقاش، والتجربة الكنسيّة المشوهة. فكلا هذين الأمرين قادا الاجتماع الغربيّ نحو المادّية، وأثّر ذلك في مجتمعات أخرى وفي أمم وشعوب لم تؤمن بالمسيحيّة ديناً ولا عايشت تجربتها التاريخيّة، ولقد تجسّد هذا القصور في أجلى صوره في المفاهيم اللاهوتية الطفولية[2] وغير الناضجة كما يحب مُطَهّري أن يُعبر عنها، كمفهوم الإله وعلاقته بالعالم، وسلطة الكنيسة ودورها، وقضية العقل والإيمان... إلخ. وهي مفاهيم انعكس تأثيرها بوضوح في جهود مثل أوغست كونت الذي

(1) **الدوافع نحو المادئة**، ص23 ـ 24.

(2) المصدر نفسه، ص28 ـ 30.

اعتبر أنَّ العلم عزل أبا الطبيعة (الله) عن عمله، وساقه بعيداً إلى العزلة. . . بعد أن قدّر له خدماته المؤقتة وقاده إلى قمة عظمته. وهو يقصد من غير شك أن كل حوادث العالم كانت تُحال على الله وتُسند إليه. وحينما نضج العلم وتوسع وراح يكتشف الأسباب الحقيقية أدرك العقل أن الله لم يكن إلا لاعباً خيالياً في حركة العالم وسيرورة حوادثه، دفعت الحاجة إلى تفسيرٍ مقنع للحوادث إلى خلقه وإيجاده، إذ البشر حسب كَنْتْ مروا بمراحل ثلاث في سياق تطوّرهم العقلي: الأولى، هي المرحلة الإلهية. والثانية، هي المرحلة الفلسفيّة. والثالثة، هي العلمية. وفي الأولى كان الإنسان يفسر الحوادث بإحالتها إلى قوة ماورائية متعالية قادرة، ثم تطوّر عقله فراح يفسرها بالإحالة على قوانين طبيعية شاملة وكلية، ثم استطاع بعد ذلك أن يُدرك على نحو تفصيلي علل الأشياء وطبيعتها، ويفهم جوهر الظواهر بالاختبار والتجريب. . . وبغض النظر عن ما في هذه النظريّة من تسرع، فإنها جاءت في الحقيقة رداً على تصور مسيحيّ منقوص لطبيعة الألوهة، ولجوهر علاقتها بالعالم[1].

أما ثاني الأسباب ـ وهو يرتبط بالأوّل ـ فهو العُنف الكنسي الذي مُورس في التاريخ، وولَّد نقمة لا حدود لها على الدين نفسه، ورغبة في تجاوزه والانقلاب عليه، وتطلباً للحرية التي قمعها، وتبصّراً في المستقبل الذي أقفل أبوابه، واستعادة للعقل الذي قيد طاقاته وشل قدراته وقضى على إبداعه، وسعياً نحو مجتمع يشعر فيه الإنسان بفاعليته مستقلة عن أي إكراه أو قمع أو تشويه[2].

---

(1) **الدوافع نحو الماديّة**، ص34 ـ 36.

(2) المصدر نفسه، ص39 ـ 40.

ثالث الأسباب التي دفعت نحو المادّية ـ حسب مُطَهّري ـ هو قُصور المفاهيم الفلسفيّة.

ومُطَهّري يُبدي هنا شيئاً غير قليل من السخرية تجاه مذاهب فلسفيّة راسخة في السياق الغربيّ، ويقلّل من عوائدها على المعرفة البشريّة، ويَحُطُّ من قيمة مرتكزاتها ومن سلامة مضامينها. ويُظهر ـ كذلك ـ استهجانه تجاه كثير من النتاجات الفلسفيّة التي تذاع في الغرب كنتاجات لمفكّرين عظام، لكنّها ليست سوى معالجات سطحية لقضايا شديدة التعقيد والعمق، وهي قاصرة وعبثية. وهو يمثل لذلك بمشكلات تقليديّة عرفتها المذاهب الفلسفيّة القديمة وانشغلت بها، كقضية العلية، أو العلة الأولى، التي يرى هيغل بخصوصها أنَّ إيماننا بالعلة الأولى يستند في جوهره إلى شكل من أشكال البرهان غير المباشر، ذلك أنَّ عدم الإيمان بها يقود إلى نوع من أنواع التسلسل، فليس الإيمان بها ـ إذن ـ لقيام البرهان عليها، بل لقيامه على فساد ما يلزم من الإقرار بعدم وجودها. ومثل هذا البرهان إنما يلزِمُ العقل، لكنّه لا يشكل برهاناً يقينياً.

وبنظر مُطَهّري، فإنَّ هذا البرهان الذي يقرره هيغل منقوص، فهو لا يقود إلى تحديد طبيعة الفرق بين العلة الأولى وباقي العلل، وأنه لماذا لا تحتاج العلة الأولى إلى علة بينما تحتاج إليها العلل الأخرى، أعني أنه لماذا صارت العلة الأولى كذلك (علّة أُولى)؟

ومثل هذا الكلام ـ نجده ـ حسب مُطَهّري ـ عند فلاسفة كبار من كانط إلى اسْبنسر الذي يرى أنَّ المشكلة في خصوص مبدأ العلية تكمن في أن العقل يتطلب من جهةٍ العلَّةَ لكل أمر، ومن جهةٍ أخرى لا يمكنه

أن يقبل الدور أو التسلسل، ولا يجد العلّة التي لا علة لها ولا يفهمها[1].

ولا يختلف كلام سارتر عن هذا الكلام إلا في الشكل والصياغة، ذلك أنه يفترض أنَّ من التناقض أن يكون موجوداً ما علة لنفسه، لأن ذلك يقتضي أن يكون موجوداً ليؤثر في نفسه فيوجدها[2]. ويرى مُطَهّري أنه من الضروري معرفة كيفية التصوير الواقعي لمبدأ العلية، فهل هو يستند في تبرير ذاته، إلى استحالة أن يوجد الشيء نفسه كما عبَّر سارتر، أو أنه حتمي، لكنّه يقتضي استثناء العلة الأولى من مقتضياته هروباً من الدَّور أو التسلسل، كما رأى هيغل أو اسْبنسر؟ وهل بُطلان التسلسل يقتضي أن نؤمن بأنَّ كل علة إنما تؤمّن لنفسها احتياج ذاتها، أو أن نؤمن بعلة أولى هروباً من الوقوع في المستحيل؟

إنَّ مثل هذا التردد حول مبدأ العلِّية، وحول العلَّة الأولى، ناشيءٌ ـ حسب مُطَهّري ـ من قضية فلسفيّة لم تجد حلها في الفلسفة الغربيّة وهي قضية أصالة الوجود التي نظّر لها الفلاسفة المسلمون بعمق وتوسع فاعتبروا أنَّ الأصيل الذي له الواقعية العينية هو الحقيقة الوجوديّة، وأن المعاني العقلية التي تنعكس في أذهاننا عنها، إنما هي مجرد اعتبارات عقليه لها وجود بالتبع لا بالأصالة، وبشكل عارض لا جوهري، وأنه بناء على ذلك تُصبح الذوات ماهيات تحتاج إلى الوجود الأصيل من أجل أن تتحقق، وإلى أن يفاض عليها منه ما يمنحها واقعيتها، أو بعبارة: تصبح الذوات الحقيقية للأشياء نفس تحققها ونفس حظها من الموجوديّة، فلا

(1) **الدوافع نحو المادية**، ص46 ـ 49.

(2) المصدر نفسه، ص50.

يكون الموجود مُحتاجاً في موجوديته إلى ما يمنحه الوجود، فلو لزم أن تفيض العلة أمراً على الأشياء فهو موجوديتها لا ذواتها، أعني ماهياتها وصورها، وعليه فما تراه الفلسفة الإسلاميّة هو أن حقيقة الوجود تستلزم الحاجة والفقر في بعض مراتبها، بل هي عين الحاجة والفقر، فتتعلق بمراتب أخرى من الحقيقة، والفقر في الوجود لا يتعقل إلاّ بمعنى تأخر مرتبة من مراتبه وتعلقها بغيرها من المراتب، مما هو أرفع منها وأشد، وأقدم وأعلى. وإذا نظر إلى الوجود في كليته، بغض النظر عن تدرج مراتبه، فهو غني عن الحاجة؛ لأنَّ الحاجة إنما تنشأ من اعتبار إضافي، وهو ملاحظة التقدم والتأخر في مراتب الوجود، أو الشدة والضعف في مستوياته.

وعليه فلا معنى لأن يُقال، إنَّ فرض العلة الأولى يلزم منه التناقض كما قال سارتر لجهة أن الشيء لا يكون علة لنفسه، ولا الاستثناء حسب هيغل من إشكاليّة التسلسل[1].

ويُفصل مُطَهّري الحديث ـ هنا ـ عن قانون العلية، معتبراً أنه مبدأ جوهري من مبادئ العقل البشري، وواقعية حاكمة على كل الظواهر والأحداث، وعليها بنيت كل العلوم البشريّة، ثم يطرح بعد ذلك، قضية سبب احتياج كل معلول إلى علته كما نظّر لها فلاسفة الإسلام ومتكلموه، مما لا يدخل في صُلب اهتمامنا في هذه المعالجة المختصرة[2].

---

(1) **الدوافع نحو الماديّة**، ص54 ـ 50.

(2) يلاحظ تفصيل ذلك في: المصدر نفسه، ص62 ـ 63 و66 ـ 67.

ومن المشكلات الفلسفيّة التي تكشف عن قصور المفاهيم الفلسفيّة الغربيّة، قضية توهم التناقض والتضاد بين مبدأ الخلقة ومبدأ التطوّر، الناشيء (هذا التوهم) من اعتقاد أن القول بالخلق يقتضي أن تكون الأشياء ثابتة لا تتغير، ولا يصيبها تطوّر بأي نحو من الأنحاء، مع أنَّ التجربة تثبت أن الأشياء في تطوّر دائم وتكامل مستمر وتغير لا يتوقف. وعليه فعلوم الحياة والأحياء تؤكد بطلان فكرة الخلق وتسير في الاتّجاه المعاكس للنظريّة الإلهية[1].

ولقد أكد عالم الأحياء الفرنسي لامارك (قبل داروين)[2]، على مثل هذا المبدأ، مُعتبراً منافاته لنظريّة الخلق والإيمان. ثم جاء داروين ليصلح نظريته وليصوِّب كثيراً من أخطائها.

ويُقرّر مُطَهّري مناقشة مبادئ العلم في قضية التطوّر أوّلاً، معتبراً أنَّ ما قدمه لامارك وداروين حول تطوّر الأحياء مبنيٌّ على فرضيّات غير معللة بشكل كاف، وأنها تمَّ تجاوزها. ثم يفترض ثانياً، أنه ما المانع من قبول فكرة التطوّر، وأنه نوعان، فجائي يحدث انقلاباً في حقيقة الموجود، وتدريجي يحدث إما بسرعة أو ببطء، وأن تطوّر الإنسان حصل بشكل سريع بتدخل إلهي؟ ولو افترضنا أن العلم يُقدم ها هنا أدلّة قطعية على نظريّة التطوّر، وافترضنا أنه من غير الممكن أن تتوفر شروط وظروف طبيعية تمكّن المادة من أن تتطوّر بسرعة طاوية مراحل طويلة،

---

(1) **الدوافع نحو الماديّة**، ص69.

(2) يلاحظ تفصيل لهذه الإشكاليّة عند مُطَهّري في: **التوحيد**، ص333 ـ 381. لكن المُلفت أن مُطَهّري يعتبر داروين مؤمناً معتقداً بالله وأن لامارك هو الذي استمر رؤيته بشكل مادي، المصدر نفسه، ص341.

وافترضنا أن أجداد الإنسان كانوا حيوانات، فما هو المانع من ذلك؟[1]. ومن الممكن توجيه نصوص القرآن حول آدم بما يخدم مكانة الإنسان وكرامته من دون أن يتنافى ذلك مع نظريّة التطوّر[2]. وإذا لم يمكن توجيهها هذه الوجهة، فما هي علاقة مبدأ التطوّر بنفي وجودٍ إلهي فاعل في الخلق؟ وكيف يتأتّى أن يكون عاملاً من عوامل المادّية؟[3].

ومُطَهّري يحاول أن يُحدد بدقة الأسس التي قادت أمثال هؤلاء إلى الإيمان بالتناقض بين نظريّة التطوّر والمبدأ الإلهي للوجود، ويحصرها في أساسين:

الأوّل: أنه ببروز نظريّة التكامل فقد الإلهيون أهم دليل على وجود الله، وهو النِّظام المتقن في العالم، والذي يبدو بوضوح تام في الأحياء، إذ قام الدليل هذا على فكرة أنه ليس مقبولاً عقلاً أن يوجد كائن في غاية الإتقان كاملاً لا نقص فيه، وليس وراءه قوة مدبرة[4]. فلو ثبت أن خلق الموجودات وملكاتها، وما فيها من عجائب إنما كان وليد تطوّرها الذاتي، عبر ملايين السنين، وفي ظروف طبيعية، فلا مانع من أن توجد من أوّل أمرها من غير تخطيط مسبق ولا هدف. ولا مُوجب حينئذٍ

---

(1) **التوحيد**، ص360. بالرغم من أنَّ مُطَهّري لا يرى تناقضاً بين نظرية التطوّر ومبدأ التوحيد؛ لكنه لا يرى أن نظرية داروين، في التنازع من أجل البقاء، وفي الانتخاب الطبيعي، وبقاء الأصلح كافية لتفسير التكامل في الموجودات. وداروين نفسه اعترف بعامل مجهول لا بد من أن يؤخذ بعين الاعتبار حينما نحاول تفسير وجود الكائنات الحية وتغيرها. يلاحظ م. ن، ص275.

(2) **الدوافع نحو المادّيّة**، ص71. يعرض مُطَهّري لتفاصيل نظرية التطوّر حسب لامارك في: **التوحيد**، ص342 ـ 349.

(3) **الدوافع نحو المادّيّة**، ص72.

(4) المصدر نفسه، ص73.

لفرض قوة مدبرة أوجدتها. بل من الممكن أن تكون أنواع الصدف ومحاولات التلاؤم الجبري مع الظروف هي التي أوجدت هذا الشكل الذي نراه من الإتقان والتنظيم[1]. ويعترض مُطَهّري على هذا التوجه باعتراضات.

1 ـ ليس دليل الإتقان هو الدليل الوحيد على وجود الله.

2 ـ إنَّ نظام الخلقة لا ينحصر في تشكل أجهزة الموجودات وأعضائها.

3 ـ إنَّ الظهور التدريجي للبناء التكويني للموجودات، والصُّدف، لا يفسران طبيعة الإتقان والدقة في وجودها. فالتغيرات الاعتباطية الناتجة عن صدفة عمياء ونشاط غير هادف، لا تشكل تفسيراً كافياً لهذا الإتقان، وليس كل أعضاء الأحياء تفسر بشكل اعتباطي ونتيجة ظروف، كما هو الحال في رجل الأوزة[2]، بل ثمة ترابط عجيب بين أجهزة كل حي بحيث تتناسق فيما بينها لتؤدي غرضاً في خدمة الموجود[3].

وهي تعمل ككل منتظم غير منتقص، وإذا نظر إليها في مجموعها فهي تُشكل نظاماً عجيباً ومحيراً[4].

---

(1) **الدوافع نحو الماديّة**، ص74. **والتوحيد**، ص234.

(2) كما هو الحال في العين مثلاً إذ ما هي الصورة التي كانت تحملها قبل ذلك أو بأي شكل كان ينتفع منها؟ وإذا كانت العين إنما وجدت في البيئة التي توجد فيها أشعة الشمس للاستفادة منها فهل يمكن للكائن الذي لا توجد فيه عين أن توجد فيه بواسطة نقله إلى بيئة مشمسة؟ نعم من الممكن أن تكون العين قد بلغت هذه الحالة نتيجة تطوّر طويل؛ لكن لا على ضوء ظروف البيئة أو الانتخاب الطبيعي أو التنازع، بل على أساس هداية تكوينية في الطبيعة قادتها للوصول إلى هذه المرحلة من مراحل تكاملها. المصدر نفسه، ص379.

(3) المصدر نفسه، ص124، وص350.

(4) **الدوافع نحو الماديّة**، ص75.

إنَّ مبدأ التكامل يثبت أكثر من ذي قبل ـ حسب مُطَهّري ـ وجود قوة مدبرة هادية، في وجود الكائنات الحية، ويُبين بوضوح الغاية في الخلق والتكوين. وداروين نفسه اتُهِم بأنه حين تحدث عن أصل التوافق مع البيئة كان يقصد جعل هذا المبدأ مبدأً ميتافيزيقياً. ذلك أن قوة التوافق مع البيئة والتلاؤم مع الظروف قوة مجهولة، وهي كذلك غير مادّية، وهي مسخرة لنوع من الهداية التكوينية والشعور بالهدف، وليست قوة عمياء[1].

ودلالة التكامل على جود قوة غيبية متصرفة، لا تقلُّ عن دلالة أي مبدأ آخر. ومبادئ داروين حول الانتخاب الطبيعي والتنازع والوراثة واختيّار الأصلح، ليست مُجرد ردود فعل طبيعية عشوائية عمياء تجاه البيئة ومتطلباتها القهرية. وإذا كانت كذلك فهي لا تفسر لنا اختلاف الموجودات وتنوعها[2].

ويكشف القول بالتعارض بين مبدأ الخلق الهادف، ومبدأ التكامل ـ حسب مُطَهّري ـ عن ضعف في منهج الفلسفة الإلهية نفسها، ذلك أنه بدلاً من أن تجعل هذه الفلسفة التكامل مؤيدا لَلقول بمبدأ الخلق الهادف تعاملت معه كمضاد، وكنظريّة هادمة أو مشوهة.

الثاني: هناك سبب آخر قاد إلى افتراض وُجود تعارض بين المبدأين، تأسيساً على أنه لو كان ثمة خلق هادف، لوجب أن تكون الأشياء مُذْ وُجِدت، تحققت وفق تقديرٍ مسبقٍ، ومخطط إلهي متقن،

(1) **التوحيد**، ص350 وص369. يقول داروين: «لقد اعترضوا عليَّ بأنك تنظر إلى عامل الانتخاب الطبيعي كقوة فعالة وراء طبيعية...»

(2) **الدوافع نحو الماديّة**، ص76؛ و**التوحيد**، ص 361.

وخُلقت بإرادة إلهيّة قاهرة[1]. ومثل هذا التصميم الإلهي يقتضي انتفاء الصدفة، مع أننا نعلم أن للصدفة وجودها ودورها في سيرورة الكائنات الحية وتحولها، فوجودها ينفي أي تصميم إلهي مسبق وقبلي، وينفي بالتالي فكرة الخلق من الأساس. ولو كانت الأشياء موجودة بتصميم إلهي قبلي لوجدت دفعة، لأن الإرادة الإلهية المطلقة غير المقيدة بشرط والمحجوزة بمانع، توجد العالم من أوّل الأمر كاملاً في إمكاناته ونظامه[2].

لكنّ مُطَهّري يرى أنَّ العلم الأزلي، وكذا الإرادة والمشيئة لا تقتضي دفعية الوجود. والأديان كلها تؤمن بأنه تدريجي تكاملي. والصدفة لا مكان لها في سير هذا التكامل والوجود لأنَّ معناها إما أن يوجد شيء بلا علة أو أن يوجد عن شيء ليس علة له، وكلاهما مرفوضان حتى من الماديين[3]. وما يُفترض كذلك فهو يتبدّى كصدفة نتيجة الجهل بما يولِّده، أو بما يحققه من أسباب وعلل. فليس ثمة صدفة إذن، ولا يتحقق شيء إطلاقاً بمحض الصدفة. نعم وجود الموجودات إنَّما يحصل بالتكامل؛ لأنَّ وجودها وتفتق إمكاناتها يرتبط بشروط واقعية. وإذا نظر إليه ضمن جملة شروطه فهو لا يتحقق بدونها وبمعزل عنها. فالله إذا أراد أن يوجد شيئاً دفعة أوجده كذلك، وإذا أراد إيجاده على التدرج فعل، لا تقف في وجه إرادته قيود، ولا تحد مشيئته حدود. والأمر في الحقيقة يرتبط بنحو وجود الموجود، لا بالإرادة ولا بالمشيئة. ولقد قرّر الفلاسفة الإلهيون أنَّ الوجود نحو

---

(1) **الدوافع نحو المادية**، ص77.

(2) المصدر نفسه، ص78.

(3) المصدر نفسه، ص79.

تحقُّقٍ سيَّال تدريجي الحصول، وأنه لا ثبات في الطبيعة ولا سكون، وأن الله أوجد الأشياء وجعل في طبيعتها خاصية الحركة وميزة السيرورة وصفة التكامل الذاتي[1].

فلا يتنافى القول بالخلق الهادف، مع تطوّر العالم في أطواره، وتكامله في طاقاته وإمكاناته وحركته المتدفقة الهادفة، وسيرورته الذاتية المتجددة لكن «يجب أن يكون الميل للتغيير هو العامل المهم الذي يفعل فعله بتأثير من عامل مجهول»، كما يقول داروين حسب ما ينقل عنه مُطَهّري في نهاية معالجته[2].

ومن نماذج القصور في المفاهيم الفلسفيّة الغربيّة، تصور أنَّ القول بأزلية المادة يُنافي الاعتقاد بالله، في حين أنه لا يوجد ترابط بين المسألتين. فمن الممكن الاعتقاد بقدم المادة، مع الاعتقاد بالوجود الإلهي... ولقد ذهب إلى ذلك كثير من فلاسفة الإسلام، من غير أن يجدوا أي تناقض بين التصورين[3].

ومن نماذج ذلك افتراض التنافي بين القول بالألوهة والقول بالحرية الإنسانية، ذلك أن وجود إرادة حاكمة على العالم تُقدر مجريات الأمور كلها وحدودها ومقاديرها، ينفي أية حرية للإنسان في مقابلها. وكما يقول سارتر مفترضاً «لأنني أعتقد بحريتي فإني لا أستطيع أن أكون مؤمناً معتقداً بالله؛ لأنه لو قبلت الله فلا بد من القول بالقضاء والقدر، ولو

---

(1) **الدوافع نحو الماديّة**، ص84.

(2) **التوحيد**، ص380 ـ 380.

(3) **الدوافع نحو الماديّة**، ص58. ويلاحظ كلام طويل حول المادة والطاقة في العلم الغربيّ، في: **التوحيد**، ص261 ـ 297.

قبلت القضاء والقدر لم يكن باستطاعتي أن أختار حرية الفرد، ولأني أريد اختيّار الحرية والإيمان بها، فلست مؤمناً بالله»[1].

ومُطَهّري يرى أن لا تنافي بين الحرية والإرادة الإلهية، بل العكس هو الصحيح، إذ الاعتقاد بالوجود الإلهي ـ حسب الإسلام ـ يساوي الإيمان بحرية الإنسان، بل لا معنى لحريته إلا في إطار ذلك. ولقد أكد القرآن ـ بحسبه ـ على عظمة الله وعلو سلطانه، ومع ذلك أصرَّ على الحرية الإنسانية، ودافع عنها [سورة الدهر: 1 ـ 3] و[الإسراء: 18 ـ 20]. ولقد تخيل فلاسفة الغرب ـ حسب مُطَهّري ـ أنَّ الإنسان لا يكون حراً إلا إذا رفض الله، وأنه بذلك يختار مستقبله ومصيره. مع أن الحقيقة هي أن التخلي عن الله وعن الهدفية، يعطل حرية الإنسان ويرهنها للعبث والفوضى والتردد، ويقودها نحو الخواء والعدميّة، ويقيدها إلى أشكال لا حدود لها من الاضطراب والقلق والغثيان. وهي نهايات بلغها سارتر وأمثاله من القائلين بحرية إنسانية نافية للوجود الإلهي مُعطلة له، ووقعوا في شراكها، وأصابتهم لوثتها، وجرفتهم آثارها الكارثية إلى المجهول[2].

رابع الأسباب التي دفعت نحو المادّية هو قُصور المفاهيم الاجتماعيّة والسياسيّة في الغرب. فلقد ترسخ الاستبداد السياسيّ في المجتمع الغربيّ زمناً طويلاً، استناداً إلى مقولة أنّ الحاكم مسؤولٌ أمام الله وحده، وأنه لا إرادة تعلو على إرادته، ولا سلطة بشريّة تعارض سلطته أو توجهها، وباسم ذلك واستناداً إليه انتُهكتْ الحريات،

---

(1) **الدوافع نحو المادئة**، ص86 ـ 87.

(2) المصدر نفسه، ص90.

وصُودرت إرادة الجماهير، وقُمِعت طموحاتهم، فاقترن في أذهان الناس، بسبب ذلك، الاستبداد السياسيّ بفكرة الحق الإلهي، وقادهم إلى الاعتقاد بأن قبول الإرادة الإلهية المطلقة لله يقتضي أو يقود حتماً إلى الخضوع لسلطة حاكم مستبد، لا يملك الشعب مشروعية عزله، ولا حق إزاحته، ولا جرأة الوقوف في وجهه[1].

ومثل هذه الفكرة عرفتها البيئة العربية الإسلاميّة ردحاً من الزمن، وألقت بظلالها على مجتمعاتنا، وكبَّدتها الكثير من الخسائر، وألحقت بها الكثير من الدمار، وقيدتها بأغلال العبودية والذل والاستكانة، مع أن الإسلام لا يعترف بشرعية استبداد، ولا بسلطة قاهرة مرغمة، ولا بسلطة متغلبة، سواء استندت إلى حق إلهي في السلطة، أو إلى أي حق آخر مزعوم[2].

ولقد أدَّى مثل هذا الربط في الغرب بين الحق الإلهي والاستبداد السياسيّ، إلى نُفور الناس من الدين وابتعادهم عنه، وتنكرهم لمبادئه ورفضهم لمعتقداته؛ رغبة منهم في الانعتاق من سلطة قاهرة باسم الإله، أو طُغيان راسخ مستند إلى قداسته، مستمد من سلطانه، مُحيل إلى قوته وجبروته[3].

خامس الأسباب التي دفعت نحو المادّية في الغرب ـ حسب مُطَهّري ـ هو الممارسات الدينيّة. وهي شيء يُقرّ مُطَهّري بوجوده كذلك في عالم الإسلام؛ حيث راح الكثيرون يعبرون عن آرائهم باسم الدين ويمارسون

(1) **الدوافع نحو المادية**، ص90.

(2) المصدر نفسه، ص91.

(3) المصدر نفسه، ص92.

سلوكاً منحرفاً أو ينتحلون صفات مُستندين إليه، أو يقررون مفاهيمه وأسسه وتعاليمه من غير علم، فشوهوا بذلك صورته في أذهان الجماهير، ونفروا الناس منه، وأبعدوهم عنه، وكرهوه إليهم. ولقد ابْتُلي الإسلام ـ حسب مُطَهّري ـ بطوائف من البشر توسلت في محاولة دفاعها عن الدين بحجج واهية وأدلة فاسدة، ركبت عليها تصورات خاطئة فارغة، ومعتقدات هزيلة فاسدة، وراح الناس يخلطون بينها وبين الإسلام، من مثل قضية العدل الإلهي، والقضاء والقدر، والحكمة الإلهية، والإرادة والمشيئة، والجبر والاختيّار. مما أضعف موقع الدين في نفوس الناس، ورغبهم عنه، وسمح لكثير من المفاهيم الخاطئة بالتسرب إليه، وسهل لأولئك المتربصين به أن ينالوا منه، أو يحطوا من قدره، أو يُقللوا من قيمته وقيمة ما يستبطنه من تعاليم ومبادئ وأصول وتشريعات[1].

ولقد أصاب الدين في الغرب الكثير من هذه الهنات والآفات، وأكبر مثل على ذلك، الخلط بين الرهبنة والدين، أو بين التقوى والفضيلة ومعاداة الحياة والانعزال عن متطلباتها، أو بين الفضيلة وقمع الرغبات والطاقات والشهوات، مع أنَّ الإنسان كائن لا يمكنه بحال التنصل من دوافعه، ولا من ميوله، ولا من رغائبه وشهواته التي غرست في أعماق طبيعته، وزرعت في صميم فطرته. ولقد راح حملة الدين في الغرب يعطون مثل هذه الميول قيماً تبخيسية، ويدعون إلى القضاء عليها وقمعها، فاعتبر مثلاً الجهل موجباً للخلاص[2]، والعلم سبباً للضلالة، والثروة مكمناً للجشع، والجنس آفة الشيطان، والالتذاذ بمتاع الدنيا

---

(1) **الدوافع نحو الماديّة**، ص95 ـ 97.

(2) المصدر نفسه، ص97.

مدخل الهزيمة النفسيّة والانكسار الروحي، في مبالغة فجَّة واندفاع ثقيل، فولد ذلك في نفوس كثيرين من أتباع الأديان هناك تؤتراً بين داعي الدين وداعي الفطرة، وبين مُقتضي الإيمان ومقتضي الطبيعة، واضطراباً لا حدود له لم يعد الإنسان معه قادراً على أن يختار الميل إلى هذا أو إلى ذاك من المقتضيات والدواعي. ومن الطبيعي أن نجد هذا المجتمع الذي حوربت فيه الغرائز باسم الدين وقمعت استناداً إلى مفاهيمه، وجعلت فيه السعادة الدنيوية والعبادة أمرين متناقضين، يتَّجه نحو المادّية سعياً وراء سعادة عاجلة ممكنة. يقول راسل: «إنَّ تعاليم الكنيسة تجعل البشريّة بين شقاءين وحرمانين، فإما شقاء الدنيا والحرمان فيها من النعم، وإما شقاء الآخرة...» بحيث لا يملك المرء أن يجمع بين سعادتين. ولقد انطلق هذا الفهم من تلك الثنائية التي تمَّ ترسيخها باسم الدين، مع أنَّ الدين يكفل للمرء سعادة الدنيا والآخرة، ويعرفه المداخل التي بها يحقق هذه السعادة، والشروط الكفيلة ببلوغها من أقرب سبلها، فيحقق بذلك سعادة دنياه ويتمتع فيها بما قدر له أن يحصل عليه من متع مشروعة، ويحقق سعادة الآخرة [البقرة: 45 و183][1].

سادس العوامل التي دفعت نحو المادّية ـ حسب مُطَهّري ـ البنية الأخلاقية والاجتماعيّة التي ينشأ فيها الفرد وينمو، فهي قد توفر للإنسان المناخ الملائم الذي يحقق له أهدافه، وقد تقوده في مهاوي التردي والضياع، وفي مسالك الرذيلة والانحراف والفساد، وتشوه عقله، وتولد له الاضطراب في سلوكه والتردد في اختيّار مواقفه على ضوء حاجاته ومقاصده. والإسلام شدّد في تعاليمه على دور التربية والبيئة الفكريّة

---

(1) الدوافع نحو الماديّة، ص98.

والاجتماعيّة في تربية الطاقات وتنمية الفكر وتوجيه السلوك، في نظام يكفل تحقيق التوازن في شخصيّة الإنسان في مجمل أبعادها الروحية والمادّية، الفكريّة والعملية[1].

وينعطف مُطَهّري، في هذا الموضع بالذات من معالجته، إلى قضية تخص واقع المسلمين وتساهم في دفع الناس نحو المادّية والتنكر للدين، ذلك أنَّ كثيرين من الذين ينطقون باسم الإسلام في بلادنا راحوا يُروجون، بالقول أو بالعمل، للاستسلام والسكون، ويرغبون بالسلامة والطمأنينة، مما دفع إلى الاعتقاد بأنَّ الإسلام يدعو إلى الخضوع ويشرع سلب الإرادة ويروج للضعف والوهن والاستكانة. ولما كان طموح التحرر من الاستقلال والهيمنة لا يتم إلا بالثورة، والدين لا يقبلها ولا يريدها ولا يشرعها، فهي إذن لا تتأتى إلا من خلال النزوع المادي والتحرر من ربقته، والتخلي عن مفاهيمه، والتنكر لاستكانته وجموده[2].

أما لماذا وُجدت هذه الفكرة في أوساط المسلمين وأخذت طريقها إلى أذهانهم، فهو أنَّ التجربة علمتهم أن الناطقين باسم الدين كانوا في العموم في موقع الجمود والسكون وفي موضع الرضوخ والاستكانة، وأنَّ مجمل نوازع الثورة في العالم قادها ماديون متحررون من الدين ومن مفاهيمه، ومن سلطة القيمين عليه والناطقين باسمه. وهو شيء يرى فيه مُطَهّري شيئاً من الصحة، بل قدراً كبيراً منها، فمعظم الذي قادوا الثورات في العالم ماديون. لكنّ مثل هذه التجربة لا ينبغي إلصاقها بالدين، ولا أن تلقى عليه تبعاتها، لأنه في حقيقته على عكس ذلك

(1) **الدوافع نحو المادئة**، ص105 ـ 107.

(2) المصدر نفسه.

تماماً، فهو يدعو إلى التغيير، وإلى إطلاق العنان لطاقات المجتمع الكامنة، وإلى الثورة على الظلم والاستبداد والطغيان، وإلى طلب العدالة مهما بلغ الثمن الذي يُدفع في سبيلها، ويقف إلى جانب أولئك الذين وقعوا تحت الاضطهاد، ونالهم شيء من أذاه، وأصابهم بعضٌ من مثالبه... [القصص: 5 ـ 17] و[آل عمران: 149 ـ 149] و[الحج: 41] و[السجدة: 24] و[النساء: 95]. لكنّ الذين راحوا ينطقون باسمه قلّلوا من فاعليته في هذا الجانب بالذات طلباً للسلامة والأمن، وحرصاً على المكانة والمنزلة، وخوفاً على المصالح والمكاسب، لا فرق في ذلك بين المسلمين وغيرهم[1]، ولا بين متأخر منهم ومتقدم[2].

ثالثاً: المسألة الأخلاقية وإشكاليّة القيم

تمهيد

لم يُواجه المسلمون الحداثة فيما تُمثله من تحدٍّ تقني وعلمي فحسب، ولا في ما تجسده من مذاهب فلسفيّة وفكريّة أو سياسيّة واجتماعيّة، ولا في ما تبدى في حراكها من مظاهر المدنية والرقي، ومشاهد التنظيم والإتقان والابتداع والابتكار، بل واجهوها كذلك في ما تمثل من تحد على مستوى القيم والسلوك، وفي ما يتصل بالمسألة الأخلاقية في أكثر جوانبها جوهرية وعمقاً. فلقد دفعت الحداثة الاجتماع

(1) **الدوافع نحو المادئة**، ص109 ـ 111 و112 ـ 115.

(2) المصدر نفسه، ص119. وهو يرى أن الجمود أصاب المتأخرين كما أصاب المتقدمين، ويدرج فيهم سيد قطب، ومحمد فريد وجدي، والندوي، من الذين جمعوا بين الأشعرية والنزعة الحسية، وأثروا في التشيع نفسه بعد أن طغى فكرهم على عالم التسنّن.

الغربيّ في ورشة تغيير شامل أصابت جُملة أسسه الفلسفيّة، والأفكار التي وجهت حياته على مدى الزمن، وكذلك جملة ما يشكل البناء العلوي من حضارته، أعني منظومة آدابه وعاداته وتقاليده وأعرافه وقيمه الخلقية وأشكال سلوكه، ونُظمه وتشريعاته وقوانينه، ووعيه بالطبيعة والكون، وإدراكه لوجوده ولمصيره. فلم تكن القضية الأخلاقية ـ إذن ـ فيما يتصل منها بالسلوك، وما يتَّصل بالقيم، وما يتصل منها بالمرتكز الفلسفي، بمنأى عن هذا التحول الجوهري، وبمعزل عن ذاك التغير الجذري الذي عصف بهذا الاجتماع وبدل هيئته، ونقله من مرحلة من مراحل سيرورته التاريخيّة إلى مرحلة أخرى، تختلف في شكلها وجوهرها وفي مضمونها وما تعبر عنه.

ولم يكن المسلمون إزاء هذا التحدي الجديد قادرين على أن يرسموا لأنفسهم موقعاً واضحاً، فلقد كان الإغراء الذي تمثله فكرة التقدم وتجليّاتها حافزاً على الاندفاع إلى تمثل مظاهره في كل مناحي الحياة، على قاعدة أن الحضارة الغربيّة الراهنة كل لا يتجزأ، وأن التقدم والرقي جماع عناصر لا يكاد ينفصل بعضها عن بعض، وأنَّ محتوى المدنية محتوى جامع لكل جوانب الحياة وأبعادها، لا يشذ عنه بعد ولا يخرج منه جانب، فلا يستطاع تجزئته وتفكيكه، ولا عزل بعض أبعاده عن البعض الآخر. وهذا الموقف كان يضع المفكّرين المسلمين في موقع التردد بين الاندفاع في إثر نتاج هذه الحضارة اندفاعاً تاماً، أو الانكفاء عنها كذلك، وشكَّل هذا التردد أساساً لنقاش دام ما يقرب من قرن، والثنائية في التعامل مع الحضارة الغربيّة ما زالت بادية حتى أيامنا. لكنّ هذا النقاش لم يمنع أناساً من أن يندفعوا في الدفاع عن مقاربة توفيقيّة تجد أنه من الممكن أن نستفيد من حضارة الغرب ما يحسن الانتفاع منه، وما

يُلائم شعوبنا، وما ينسجم مع معتقداتنا وعاداتنا وتقاليدنا، وما يُمكن تأصيله في الإسلام على ضوء قوانينه وأصوله، وأن نَدَعْ ما سوى ذلك ونَنأى بأنفسنا عنه، فيسلم لنا ما يشكل جوهر هويتنا وعلامة انتمائنا وروح حضارتنا وركيزة تقاليدنا النافعة، ويتوفر لنا من جانب آخر ما يمكن أن يستفاد منه من هذه الحضارة، وما يُشكل أساساً يعتمد عليه لبناء شروط تقدم منتظر مرغوب، وعناصر رقي مأمول مرتقب.

ولم تكن مثل هذه المواقف في عمومها، ولا الجدل الذي ولَّدها، لتمنع التأثير المتسارع للقيم الأخلاقية الغربيّة وللسلوك المتولد عنها، من أن يطغى بشكل هائل على العالم الإسلاميّ، أو يحدّ من أن تترك مبادئه وقيمه في السلوك والعيش فاعليتها في واقعنا، حتى بات المجتمع الإسلاميّ مُستلباً أمامها سائراً في إثرها مقلداً لها من غير اعتبار، وحتى أصبح نفوذها في مناحي حياتنا أكبر بكثير من نفوذ أي جانب آخر من جوانب المدنية الغربيّة، كالجانب المعرفيّ، السياسيّ، والاقتصادي التنموي، معطوفاً على أن هذا التأثير إنما نشأ على خلفية تربوية واجتماعيّة منحلة ومتهاوية، فكان تاثيراً هداماً لا مرد له وعاصفاً.

من هذا المنطلق وجد مُطَهّري ضرورة أن يعكف على إشكاليّة القيم في جوهرها الفلسفي وفي أبعادها العملية السلوكية، مستعرضاً نظام القيم الغربيّ وأصوله وعناصره، والنظريات التي ركزت بنيته، ثم يتحول بعد ذلك إلى بيان الآفات التي يجلبها، والآثار السلبية المدمرة التي تترتب عليه، ثم يقارن بعد ذلك هذا النظام بموقف الإسلام في ما رسخه في هذا الجانب بالذات، وما أقامه من قيم ومبادئ وركائز، وما شرَّعه من أشكال السلوك والفعل، وارتضاه من طرائق العيش وأساليب الممارسة.

1 ـ طبيعة الفعل الخُلقي حسب مُطهَري

لا يُوجد شك عند مُطَهّري في أنَّ بعض أفعالنا يوصف بأنه طبيعي لا علاقة له بعالم الأخلاق ولا بالقيم، كجلوسنا على المائدة لتناول الطعام، وهي أفعال تقتضيها الطبيعة وترسخها العادة والممارسة. لكن ثمة من الأفعال ما ليس كذلك، وهي ترتبط ارتباطاً جذرياً بالقيم الأخلاقية . . . . . لكن ما هو المعيار الذي على أساسه نميز بين فعل وآخر، أعني بين فعل خلقي وآخر طبيعي[1].

ثمة ـ حسب مُطَهّري ـ نظريات متعددة في هذا السياق، منها: أنَّ المعيار في الفعل الخُلقي أن يكون مبنياً على حُب الغير، لا على حب الذات؛ لأنَّ فعل الإنسان الإرادي لا يمكن أن يكون بلا هدف. لكنّ هدفه يكون في بعض الأحياء تحصيل نفع للذات أو دفع ضرر عنها، وهذا لا يكون في الفعل الخلقي، ذلك أن كل حي بحكم غريزته يتجه نحو ما يؤمِّن منافعه وما يرفع عنه ضرراً محققاً، ولكن ما إن يخرج فعل الإنسان عن نطاق الأنا حتى يُصبح فعلاً للغير أو في سبيله، وهو لا يحصل إلا بدافع المحبة لهم، وجلب منفعة تتصل بهم، أو دفع ضرر عنهم، وحينئذٍ يتصف الفعل بأنه أخلاقي.

لكنّ مُطَهّري يرى أن حب الخير للآخرين قد يكون فعلاً غريزياً كذلك وطبيعياً، تستوجبه الفطرة وتُمليه الطبيعة، فلا يتَّصف بأنه فعل أخلاقي، كحب الأم لابنها، حيث تندفع انطلاقاً منه إلى تحقيق منافعه

(1) مُطَهّري، **فسلفة الأخلاق**، تر: محمد عبد المنعم الخاقاني، طهران: مؤسسة البعثة، 1995م، ص8 وص21 وص22 و26 ـ 27 وص32 ـ 33. ويقارن: **التربية في الإسلام**، ص57.

ودفع الضرر عنه اندفاعاً غريزياً[1]. فليس كل فعل مشتمل على حب الغير محقق لنفع يتصل به دافع لضرر يحيط به، إنما هو فعل أخلاقي إذن. ومن الناس من يرى ـ حسب مُطَهّري ـ أنَّ معيار الفعل الخُلقي هو أن يتصف بالحسن لذاته، والعقل يدرك بالبداهة حُسْن ما هو حَسَنٌ من الأفعال وقُبح ما هو قبيح، فيمدح الأوّل ويحث عليه، ويذم الثاني ويُبعد عنه[2].

وذهب «كانط» إلى أن الفعل الخُلقي هو الفعل المطلق، الذي يقدم عليه الإنسان لا لغرض، بل لأجل العمل فقط، وبحكم التكليف الذي ينبع من الوجدان، ذلك أن الوجدان يُملي على الإنسان سلسلة من الأفعال لا يتضح لها هدف يرتبط بالفاعل نفسه ولا بغيره من الناس. فما يفعله الإنسان لا لغرض إنما لكونه تكليفاً وجدانياً صرفاً نابعاً من الضمير فهو فعل خُلقي، وكل فعل يتدخل في إيجاده أي عنصر آخر كالمنفعة الشخصيّة أو حب الغير على نحو يكون مشروطاً به فهو ليس فعلاً خُلقياً[3].

ويرى مُطَهّري أنه من الممكن مناقشة هذا المذهب، بافتراض أنَّ الإنسان لا يُقدم على فعل لا يتوخى منه نفعاً ولا يرجو مصلحة، ذلك أن الذي يحرك الإنسان نحو فعل بعينه هو أن يجد فيه كمالاً لنفسه، سواء كان هذا الكمال على شكل نفع مادي محقق، أو على شكل لذة تتأتى من

---

(1) **التربية والتعليم**، ص59 و62 وص66 ـ 67.

(2) المصدر نفسه، ص60 ـ 61. ويُقارن: **فلسفة الأخلاق**، ص29 وبعدها.

(3) **التربية والتعليم**، ص62 ـ 63. ويقارن: **فلسفة الأخلاق**، ص35 وبعدها. ويلاحظ حول تحليل معنى الضمير على ضوء علم النفس: المصدر نفسه، ص37.

إيصال النفع إلى الغير[1]. فاللذة لا تنحصر في تحقيق نفع للفاعل وإبعاد ضرر عنه، بل قد تتأتى من إيصال نفع للغير كذلك. فما يقوله «كَنْتْ» من أن الفعل يمكن أن يكون بلا هدف على الإطلاق فيكون أخلاقياً مستحيل، لأنَّ الإنسان لا يُقدم على فعل لا يلتذ به سواء كان عائد نفعه عليه شخصياً أو على غيره من الناس[2].

وذهب داروين إلى أنَّ كل حي خُلق أنانياً، وأنه يسعى من أجل بقائه، ولذلك ينتهي سعيه إلى التنازع والصراع، والأخير ينتهي إلى الانتخاب الطبيعي وبقاء الأصلح، وبذلك يتحقق التكامل، وبحسب هذه الفلسفة لا يبقى ثمة مجالٌ للقول بفعل أخلاقي؛ إذ كل فعل إنما تحتمه ضرورات البقاء في خضم صراع حتمي وشامل. ويرى البعض أن هذه النظريّة تزعزع أسس الأخلاق والتعاون بين البشر، لجهة أنها تفترض أن الحس الخلقي ليس أصيلاً، بل متفرع من مبدأ التنازع، إذ الذي يدفع الإنسان في العموم إلى التعاون رغبته في الاستمرار. والفلسفة هذه، لأجل ذلك، لم تستطع أن تصنع ركيزة لفلسفة أخلاقية[3].

وهناك نظريّة أخرى لِراسل في السياق ذاته، أسماها بنظريّة العقل المفكّر، أو العقل الفردي، وأسماها ديورانت بغريزة الذكاء، وخلاصتها أن الأخلاق تنشأ ـ لا من الوجدان كما في نظريّة كنت ولا من حُب النوع ـ بل من أنَّ للإنسان عقلاً مفكّراً يرى من خلاله وبواسطته أن المصلحة قائمة في مراعاته لحب الأفراد الذين يماثلونه. يقول راسل: «أنا لا أسرق

(1) **فلسفة الأخلاق**، ص38 ـ 39، وص41 ـ 43، وص45 ـ 50.
(2) المصدر نفسه، ص64.
(3) **التربية في الإسلام**، ص66 ـ 67.

بقرة جاري أبداً، لأنني أعلم أنني إذا فعلت ذلك فسيقوم جاري بسرقة بقرتي، فالمرء لا يمارس أي عمل يُسيء لأنه يعلم أنه إذا ارتكبه فسوف يكون مردوده السلبي عليه أضعافاً مضاعفة، فاشتراك المنافع يوجب الأخلاق، فهي إذن ناشئة من الذكاء»[1].

فنظريّة راسل إذن هي نظريّة المنفعة الشخصيّة، والفردية التامة. والإنسان بمقتضاها يبحث عن الحصول على منافعه من الطريق الأفضل والأكثر اطمئناناً، وعندما يزداد ذكاء الإنسان ينتهي به إلى الفعل الخُلقي، لأنه يختار من الضرر ما هو أقل، ويختار دائماً الأحسن نسبياً، ليؤمن بذلك احتياجاته، ويحقق منافعه، وهذا يتطلب منه احترام حقوق الآخرين وعدم الإضرار بهم، لأنه يعلم أنه لو فعل ذلك فسيقابلونه بمثل صنيعه[2].

ومثل هذه النظريّة ـ حسب مُطَهّري ـ تُزلزل أُسس الأخلاق وتقضي عليها وتهدم قاعدتها؛ لأنَّ الأخلاق إنما تكون حاكمة، وفق هذا المذهب، في الموضع الذي تتساوى فيه القدرات بحيث أخشى الطرف المقابل بمقدار ما يخشاني، وأكون في مأمن من ناحيته بنفس المقدار الذي يكون فيه بمأمن مني، لكن حينما تختلف القدرات وتتفاوت الإمكانات، ونجد أنفسنا أمام ضعيف وقوي، ويكون القوي على يقين من عدم قدرة الضعيف على مواجهته، فلا موجب حينئذٍ للأخلاق، وعندما توجد القوة ينتفي الوجدان الأخلاقي. هذا هو في الجوهر منطق راسل، وهذه هي فلسفته الأخلاقية المضادة للأخلاق؛ لأن لا شيء عنده

(1) **التربية في الإسلام**، ص70 ـ 71.

(2) المصدر نفسه، ص82 ـ 83.

يمنع من استغلال الضعيف إذا كانت الأخلاق مبنية على العقل الفردي أو الذكاء الفردي[1].

وثمّة نظريّة قريبة من هذه، لكنّها تستبدل الإحساس بالجمال بالذكاء الفردي. وهي تُقرر أنَّ الجمال حسي ومعنوي، وأن كليهما ينشآن من التناسب[2]. وهو كما يُحدث جمالاً حسياً ينعكس في شعور من يراه شعوراً لطيفاً وميلاً وتعلقاً وانجذاباً، فكذلك الجمال المعنوي يحدث مثل هذا الاحساس ويدفع إلى التعلق، فالأخلاق إذن تقوم على مثل هذا التناسب، أو فلنقل على الشعور به. فالتوسط والاعتدال بين الخشونة والليونة تناسبٌ يولِّد جمالاً في الفعل يجعله أخلاقياً، وعليه فكل فعل جميل هو أخلاقي، وهو جميل لما فيه من تناسب مادي أو معنوي[3] يُدرك بالبداهة والارتجال.

ومن الممكن حسب هذه النظريّة أن يرتبط معيار الأخلاق بجمال الغايات؛ إذ قدرات الإنسان وطاقاته خُلقت لغاية وهدف، فما يحقق الغاية من أفعال الإنسان التي يستثمر بها طاقاته فهو المتناسق الجميل وبالتالي الأخلاقي، وإلا فهو إما في طرف الإفراط أو في طرف التفريط، وبالتالي فهو لا أخلاقي. ولو استعملت جميع قوى الإنسان لأجل غاياتها التي خلقت لها، كانت جميع أفعاله حينئذٍ جميلة وبالتالي أخلاقية، وإلا فلا[4].

---

(1) **التربية في الإسلام**، ص71 ـ 72.

(2) المصدر نفسه، ص72. ويقارن: **فلسفة الأخلاق**، ص57 وبعدها.

(3) **التربية في الإسلام**، ص72 ـ 73.

(4) المصدر نفسه، ص81.

ويبدو من مُطَهّري وهو يناقش كل هذه النظريات أنه يميل قليلاً إلى وجهة نظر (كَنْتْ)، مع تحوير لبعض مفاهيمه، فيستبدل مفهوم التكليف بمفهوم الضمير أو الوجدان الأخلاقي[1]. ويرى أنَّ الإنسان لو أقدم على فعل ناشئ عن أحاسيسه في حب النوع، فإنّ فعله هذا يعود إلى الفعل الطبيعي، وتعريفه: أن يقوم الإنسان بفعل من وحي غريزته، سواء الفردية أو الجماعية. أما الفعل الخلقي فهو الذي يكون منزهاً عن الأغراض، وناشئاً من الإحساس بالمسؤولية والتكليف، من غير أن يكون وراءه غرض يرجوه، أو نفع يطلبه. أما التكليف هذا فهو صنيع الوجدان، الذي يرى مُطَهّري ـ موافقاً لكَنْتْ ـ أنه أصيل في الإنسان[2]، إذ ثمة ـ بحسبه ـ في أعماق الإنسان شيء يدفع إلى الشعور بالفرح عندما يتغلب الإنسان على طبيعته، ويرتقي فوقها، ويخالف مقتضياتها، ويعمل إرادته فيما يفعل، فإذا انتصرت شعر بالرضا والطمأنينة، وإذا انتصرت طبيعته شعر بالانكسار.

لكنّ مُطَهّري بالرغم من هذا الميل الذي يُبديه تجاه نظريّة الوجدان الأخلاقي الكانتية، يعود فيؤكد أنَّ الأخلاق البشريّة لا تستقيم بلا دين داعم لها مُؤيد لمحتواها، ولقد أثبتت التجارب ـ بحسبه ـ أنه في الموضع الذي يفرق فيه بين الدين والأخلاق تتأخر الأخلاق وتندثر، فهو دعامة الأخلاق الإنسانية وعمادها وضامن استمرارها وفعلها[3]، والفعل

---

(1) **التوحيد**، ص193، وهو يفترض وجود إلهامات أخلاقية فطرية استناداً إلى قوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس، 7]، أو معارف قلبية لها أحكام وجدانية، يلاحظ: **التربية في الإسلام**، ص195 ـ 196.

(2) المصدر نفسه، ص69.

(3) المصدر نفسه، ص74 ـ 75. ويلاحظ نقده للأخلاق الماركسيّة في: **فلسفة الأخلاق**، ص157.

الخُلقي الذي يؤكد الدين أنه كذلك، هو الذي يُقدم الإنسان عليه لا لغرض فردي، ولا لنفع خاص، سواء فعله حباً للنوع أو لأجل جماله أو لأجل دفع ضرر عن الغير أو جلب نفع إليه أو لغيرها من المقاصد السامية المتصلة بشعور الإنسان السامي أو بأهدافه النبيلة، فإذا لم يكن الفعل نفعياً أعني براغماتياً فهو خُلقي، من غير أن يكون هناك ضرورة لاختيار واحد من المذاهب السابقة لتحديد معيار خُلقيته. والأساس الذي يرتكز إليه كل فعل خُلقي ـ عند مُطَهّري ـ هو الله، وعلى أساسه يُنمَّى حب النوع وحسُّ الجمال والاستفادة من الذكاء والعقل الفردي[1].

2 ـ نسبية الأخلاق

ويرتبط بالمسألة السابقة مسألة أخرى وتتفرع عليها، وهي مسألة نسبية الأخلاق. والسؤال الذي يفرضها ـ بغضِّ النظر عن المذهب الذي نختاره حول طبيعة الفعل الأخلاقي هو التالي: هل الأخلاق نسبية أو مطلقة، بمعنى أنَّ صفةً خلقية أو فعلاً، هو خُلقي دائماً وفي جميع الأحوال وبالنسبة إلى كل الأشخاص، أو أنه كذلك في فترة محددة من الزمن، وبالنسبة لأشخاص محددين، وفي أحوال بعينها؟[2].

ثمة نظريّة ترى أنَّ الإنسان هو مقياس كل شيء، وأنه هو منشأ الحقيقة والأصالة، بمعنى أنَّ الحق الواقعي هو ما يراه الإنسان كذلك، ولقد بدأ ذلك في دائرة العلم أوّلاً ثم انتقل إلى الأخلاق، ليصبح معه معيار الخير والشر الخلقيين اختيّار الإنسان وقبوله[3]. فالأخلاق الحسنة

---

(1) **التربية في الإسلام**، ص85 ـ 88، وفسلفة **الأخلاق**، ص72 وبعدها، وص106 و109. ويكرر نقده للماركسيّة وسارتر في صفحات طويلة. يلاحظ: م.ن، ص115 ـ 142.

(2) **التربية في الإسلام**، ص90.

(3) المصدر نفسه، ص90.

هي الأخلاق التي يقبلها الإنسان باختيّاره وينتجها وينتقيها. ولما كان اختيار الإنسان يتغير بتغير الأزمنة والأحوال تغيرت الأخلاق بسبب ذلك وتبدَّلت. فما يكون خُلقاً محموداً في زمن هو غير محمود في زمن آخر. ومنشأ تبدل الاختيّار حسب هؤلاء هو أن البشر في تكامل مستمر، وأنَّ الأزمنة تتبدل في روحها ومبادئها ولا تستقر على حال، فيقتضي ذلك تغير الإنسان في اختياراته وفي جملة مبادئه وقيمه وفي مواقفه وسلوكاته.

ولعلّ مبدأ هيغل ـ حسب مُطَهّري ـ القائل بروح الزمان وتكامله يأخذنا في هذا الاتّجاه، فروح المجتمع المتكامل يدفع في طريقه المجتمع إلى شكل جديد، أعني إلى الأمام باطِّراد، فيؤثر ذلك في الأفكار والرؤى والمعتقدات والقيم وأشكال العيش، ويلهم الخُلُق والسجايا ويدفعنا إلى انتخاب خياراتنا تجاهها[1] بشكل ينسجم مع طبيعة هذا التكامل.

فروح المجتمع وتحولات الزمن يلهمان الخلق الحسن، وبذلك لا يبقى شيء منه ثابتاً على الإطلاق، لا روح الزمان الملهِم نفسه ولا ما يتولد عنه[2].

لكن ما هي حقيقة روح الزمان هذا، يتساءل مُطَهّري؟ وما الذي يثبت لنا تغيره وتحوله، وما الذي يؤكد أنَّ الأخلاق نفسها تتجه نحو ذلك وتمشي في إثره؟ . . . وبغضِّ النظر عن ما تكون الإجابة على هذين السؤالين فإنّ هذه النظريّة تركت أثرها الهائل في المجتمعات الأوروبية

(1) **التربية في الإسلام**، ص91.

(2) المصدر نفسه، ص92.

وفي العالم، وطغت على العقول وسيطرت على النفوس ووجهت الأفكار والآراء.

ويوافق مُطَهّري بلا تحفظ على القول بتغير اختيارات البشر وتنوعها باختلاف الأزمنة والأوضاع، لكنّه لا يوافق مطلقاً على أنَّ ذلك ناشئ من تغير جوهري يُصيب روح الزمان. بل يراه ناشئاً من تغير المزاج[1]، ذلك أن مزاج البشر له حالتا اعتدال واختلال، ومثله مزاج المجتمع. وتتبع الأخلاق كلا هذين الوضعين، كما يتبعهما الإنسان والمجتمع سواء بسواء. فيختل الفرد وتضطرب حياته، وتسوء أخلاقه عندما يختل مزاجه، ويستقيم وتتوازن حياته وترتقي أخلاقه عندما يعتدل هذا المزاج. وكذا الأمر في المجتمعات، فهي تتهاوى وتسقط وتنحل أخلاقها وتسوء عندما يختل مزاجها، وترتقي وتزدهر وتَحْسُنُ فيها الأخلاق عندما يعتدل مزاجها ويتوسط. وليس هناك حالة ثالثة يمكن أن تصيب الفرد أو المجتمع. فانحلال الأخلاق علامة تردٍ وسقوط للفرد وللمجتمع. وارتقاؤها علامة رقي وازدهار. ولا ترتقي المجتمعات نحو التكامل إلا برُقي أخلاقها وارتفاع قيمها[2]، ولا تتهاوى إلا بانحلالها وتدانيها، وليس ثمة مجتمع راقٍ بلا أخلاق كذلك.

ويرى راسل ـ حسب مُطَهّري ـ أنَّ المجتمع ينمو بشكل تلقائي كما تنمو النبتة، ولأجل أن يبلغ ذروة اكتماله تتغير اختياراته لتنسجم بالتالي مع طبيعة تكامله ومراحله[3]. ومن يرتضي مثل هذا المذهب

(1) **التربية في الإسلام**، ص92.

(2) المصدر نفسه، ص93.

(3) المصدر نفسه.

يؤمن بنسبية الأخلاق وأنها تتغير بتغير اختيارات البشر حسب مراحل نموهم وتكاملهم، وعليه فلا يوجد أساس فيه للأخلاق خارج إرادة الإنسان وخياراته، فما يختاره من الأفعال والأعمال والقيم الموجهة لهما ممَّا تتناسب مع مقضيات تكامله فهو حسن. ومثل هذا الاختيار بنفسه هو الذي يمنح الأعمال قيمتها، ويُعطيها صفة الكلية والعموم. فمعيار كون العمل أخلاقياً هو اختيّار الفاعل الفرد. ولقد فصلت المذاهب الأخلاقية الأوروبية الأخرى، كمذهب المنفعة أو الجمال أو الذكاء، بين الأخلاق، أعني المبادئ الأخلاقية، وبين الفعل الخُلقي، فافترضت أنَّ الأولى مُطلقة، وأنَّ الذي يتغير بتغير الزمان وتبدله إنَّما هو الثاني[1].

فالذين يرون أنَّ معيار الخُلق هو الحب، يرون أنَّ الآخرين هم الذين يقصدون بالأخلاق، فهناك شيئان: الأوّل، هو الأخلاق نفسها بمعنى السجايا والخصال الإنسانية، وهي حُب الغير والحرص على مصيره، وهي مطلقة لا تغير فيها، عامة لا نسبية. وهناك الفعل الخُلقي الذي يختلف من زمن إلى زمن ويتبدل من شكل إلى شكل، والذي يقول بأنَّ معيار الأخلاق هو مصلحة الفرد، وأنَّ الفعل يكون خُلقياً حينما يصل نفعه إلى الغير وينسجم مع المجتمع، فإنَّه يؤمن بشكل تلقائي بدوام الأخلاق وثباتها، وإن كان يتغير منها الجانب الآخر، أعني الفعل الخُلقي منسجماً مع تكامل الإنسان وتطوّره، أو تغير الزمان وتبدله[2].

وكذلك هو الحال في من يقول إنَّ المعيار هو الجمال؛ لأنَّ الأخير

---

(1) **التربية في الإسلام**، ص95.

(2) المصدر نفسه، ص96.

أمرٌ ثابت لا تبدُّل فيه وإن تبدَّلت أشكال ظهوره وطرائق تبديه[1]. والذي يراه مُطَهّري ـ وبغضّ النظر عن طبيعة المعيار الأخلاقي ـ هو صحة هذا المذهب، إذ ينبغي التفريق بين القيم الأخلاقية ـ في ذاتها ـ الثابتة المطلقة، التي لا يصيبها تغير ولا تبدل مهما تغير الزمان وتبدلت أحوال البشر، وبين الفعل الخُلقي الذي يختلف باختلاف الوجوه والاعتبارات. ذلك أنَّ فعلاً من الممكن أن يكون فعلاً أخلاقياً باعتبار من الاعتبارات، وغير خُلقي باعتبار آخر، ولا يوجد فعلٌ على الإطلاق إلا وله أحكام أخلاقية مختلفة باختلاف اعتباراته ووجوهها. فحجز حرية الآخر عمل لا أخلاقي إذا كان المراد منه حرمان الإنسان من حقه في أن يتمتع بطاقاته في حدود مصلحة المجموع، لكنّه يُصبح أخلاقياً إذا أريد منه تقويم الإنسان وتصويب سلوكه وحماية المجتمع من اندفاع حريته بما يضر بالآخرين. ويرى مُطَهّري أنه على مثل هذا التفريق بين الأخلاق في نفسها والفعل الأخلاقي نبتت في الشريعة الإسلاميّة فكرة الحكم الأوّلي الثابت الذي لا يتغير ولا يتبدل بتبدل الأزمان والأحوال، والحُكم الثانوي الناشئ من الاعتبارات والوجوه المتنوعة التي تحيط به، والتي تتغير وتتبدل بتبدل الزمان وتغير ظروف الفرد وأوضاعه. وعليه فما يختاره مُطَهّري، إنَّما هو ثبات القيم الأخلاقية ودوامها وإطلاقها، وتغير الفعل الأخلاقي بتغير الزمان، وتبدله بتبدل الأحوال... وتقلبه بتقلب الوجوه والاعتبارات التي على أساسها يوصف الفعل بأنه أخلاقي ويتمتع بالقيمة، أو أنه ليس أخلاقياً.

---

(1) التربية في الإسلام، ص97.

الفصل الخامس

مُطَهّري، للتَّجربة والتاريخ..
على سبيل الخاتمة

إنَّ خلاصة مكثفة لجهد مُطَهّري قد لا تكشف بدقة عن القيمة الفعلية التي ما زالت تتمتع بها آراؤه وأفكاره، وعن الاستجابة التي تُبديها تجاه وقائع الراهن وأحداثه، ولأجل ذلك سوف نمتنع عن المجازفة في إعادة تقديم مُطَهّري في شكل مكثف في الخاتمة هذه، تاركين للقارئ محاولة تفحص قيمته الفعلية بنفسه، وتحديد المكانة التي ما زال يحتلها فكره في حاضرنا، والأفق الذي من الممكن أن يفتحه على المستقبل. لكنّنا سنجمل القول في عناصر شكلت ـ في عمومها ـ عنده مُنطلقات أساسية في كل مشروعات النهضة والإحياء في العالم الإسلاميّ الحديث، عَنيتُ بها، قضية التوحيد (أو الإيمان) بما هو فعالية نفسيه ووجدانية أوّلاً وبما هو فعالية نفسيّة ـ اجتماعيّة. وقضية الإسلام بنظمه القانونية والفقهيّة، وحملها إلى موقع التأثير والفعل، أو إلى موقع السلطة والقرار... وقضية الأساس القيمي للتقدم كما يُعبر عنها فهمي جدعان[1]، وقضية الأثر الذي تركته

(1) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، ص551.

التيّارات الفكريّة والمعرفيّة الغربيّة في جملة بنانا الفكريّة والثقافيّة والمعرفيّة.

ولقد أمكن لمُطَهّري في خصوص قضية التوحيد أن يُقدم تصوراً يدفع بهذا المبدأ من حدود الفكرة الفلسفيّة الخالصة إلى حدود الفاعليّة النفسيّة ـ الاجتماعيّة. ولقد وعى هذا المفكّر جيداً الآليات والطرائق من جهة والأساس المعرفيّ من جهة أخرى، التي تسمح لهذا المبدأ الراسخ في نظام الاعتقاد الإسلاميّ أن يُعيد صياغة الإنسان في مجمل جوانب شخصيته، وأن يُعيد تركيب جملة العلاقات الإنسانية كمبدأ ضابط، وكمرتكز مُوجه.

ومُطَهّري لا يختلف بحال عن جُملة المفكّرين الإصلاحيين المسلمين الذين أدركوا بعمق الهوة التي راحت تفصل هذا المبدأ العميق والفاعل والجوهري في بنية الاعتقاد الإسلاميّ، وجملة عناصره، عن حراك الإنسان المسلم وحياته الشخصيّة، وعن جملة تكوينه الداخلي، في وعيه وشعوره، وإدراكه وتبصره، وأبعاده وقواه. فاندفعوا إلى إعادة تكوين صيغة دينامية حية لهذا المبدأ، كفَّ فيها عن أن يكون مُجرد مفهوم فلسفي قائم على أدلة عقلية وأصبح معها يعني معاناة وجدانية، كذلك، ترفد الدليل العقلي، أو تستقل عنه. وأصبح معها الدين نفسه كذلك ذا وظيفة اجتماعيّة صريحة... تجسدت في شكلها الأسمى والأكثر تعقيداً كوظيفة سياسيّة، أعني وظيفة تدبير لشؤون العمران.

وإذا كان مثل هذا الجُهد قد توقف في العالم العربي عند حدود التأصيل النظري فإنَّه في تجربة مُطَهّري ترسخ تجربة عمل... ومكابدة باتجاه ترسيخ رؤية لنظام حُكم وتوفير شروطه الواقعية وأدواته، تُترجم

في جوهرها الرؤية النظريّة للإحياء، وتقيمها في إطار مؤسسات تضبط تعاليم الإسلام وقوانينه ونظمه إطارها العام، وترشد تجربتها، في انفتاح على العصر وعلى إنجازاته، وعلى تجارب الراهن ومكابداته.

ولقد كان مُطَهّري واعياً لخصوصية التجربة السياسيّة للحركات الإسلاميّة[1]، مُدركاً للخطورة التي يمثلها دفع الإسلام كنظام في معترك الحياة في عالم لم يعد يستجيب ببساطة للرؤى الكلاسيكية حول المشروعية، ولا ينصاع لداعي الإيمان، ولا يُوجهه آمر أخلاقي داخلي... وهي أمور بات يبدو أنها كانت تنسجم أو تناسب واقع الاجتماع البشري وواقع ثقافته في زمن مضى، لم يعد يتكرر إلا كذكرى.

وهو كان واعياً كذلك إلى أنَّ الواقع في تدفقه وحراكه ليس هو المثال الذي يطمح الإنسان إليه ويندفع نحوه كمن يندفع إلى حافة الخطر... وهو لأجل ذلك راح يؤكد على العناصر الأساسية التي تكفل للتجربة الثوريّة أن تنجح، ولفعل التغيير أن يبلغ مقاصده، والتي تمكنهما من أن يلتزما على نحو الدوام بالأسس التي تكفل لهما الاستمرار والثبات... واندفع يُحذر من خطر الاستكانة إلى قيمة ما يُنجز في طريق التغيير من خطوات، والاكتفاء ببلوغ الأهداف المنشودة، من غير تبصر بالمآلات، أو بطبيعة التحولات الطارئة، التي تفرض مواقف استثنائية، واستعداداً دائماً للاستجابة... وهو أكد ذلك بوضوح قبل الثورة الإسلاميّة في مقالاته الشهيرة حولها، والتي افترض من خلالها أن لكل حركة أو ثورة خصوصيتها النابعة من خصوصية بيئتها، ومن خصوصية أولئك الذين ينخرطون فيها، وخصوصية أسبابها وجذورها التي هيأت

---

(1) **الحركات الإسلامية في القرن الأخير**، المقدمة

لها، وأهدافها التي تطمح إليها وتقصدها، وشعاراتها التي تمنحها الحيوية والقدرة والتوهج[1].

وقد راح مُطَهّري في هذا السياق يُحلِّل - في ما يخص طموح التغيير في إيران - كل هذه العناصر مفصلاً القول فيها مأكداً على ضرورة وعيها بدقة لتُؤتي ثمارها المرجُوَّة ولتبلغ نهاياتها بنجاح؛ لأنَّ إغفال أي عنصر منها أو أساس أو تفصيل يؤدي إلى الفشل ويقود إلى الانكسار[2]، وهو يحدد العناصر التي قادت طموح التغيير في إيران وشكلت بنيته كما يلي:

- تحكم الديكتاتورية والعنف والوحشية، وانعدام الحرية.
- نمو الاستعمار في جوانبه الثلاثة، السياسيّة والاقتصادية والثقافيّة.
- فصل الدين عن الحياة، وإبعاده عن المناخ السياسيّ.
- محاولات إحياء الثقافات التقليديّة البائدة، والشعائر القديمة.
- تحريف الثقافة الإسلاميّة.
- إشاعة الإلحاد والعبثية.
- البروز الفاحش للتفاوت الطبقي.
- محاربة اللغة العربية وما يتصل بها.
- العزلة عن العالم الإسلاميّ، والانقطاع عن قضاياه...[3].

---

(1) **مقالات حول الثورة**، ص84 ـ 85.
(2) المصدر نفسه، ص86
(3) المصدر نفسه، ص87 ـ 88.

ولقد ألهبت هذه الأسباب ـ حسب مُطَهّري ـ وجدان الجماهير وحركت رغبتها في التغيير والثورة. وهي عناصر كان لا بد من أن تستثمر بدقة... وأن تدرك أبعادها، لتدرك الطموحات المرجوة، والآمال المبتغاة. ولا تتحقق حسب مُطَهّري ثورة ولا ينجز تغيير بلا قيادة قادرة مُدركة، واعية للمأزق مُتبصرة بطبيعة الحراك الاجتماعي والسياسيّ من حولها، وتملك مع ذلك وعياً راسخاً بالإسلام في قوانينه وتشريعاته، وبطريقة إدارته على ضوء الحياة وتجددها.

ولقد اندفع كثيرون ممن توفَّرت فيهم هذه العناصر قادة في خضم التجربة، يحركون الجماهير ويبثون الوعي في نفوسهم، ويبصرونهم بالأخطار، ويقدمون لهم الخطط ويرسمون الطريق... فأثمر ذلك في اتجاهين: الأوّل، هو إعادة ترسيخ الإسلام في حياة الناس هادياً لتجربتهم، موجهاً لطاقاتهم محركاً لوعيهم. والثاني، جعل التجربة أكثر واقعية، وإبعادها عن أن تبقى مُجرد مثال يطمح إليه، ولا يملك في ذاته أسباب تحققه وشروط نجاحه، أو تحوله إلى تجربة عمل قابلة للتطوّر والتجدد والاستمرار[1].

ولأنَّ مُطَهّري كان من دعاة التغيير الثوري، ومن المقتنعين بضرورة دفع تجربة الإحياء إلى حدود الفعل السياسيّ، ودائرة السلطة، فإنه أدرك الخطر الكامن في حصر الخلاص الفردي والاجتماعي بصيغة «شرعية متفردة راديكالية تقوم عليها الأجهزة السياسيّة وبُناها». ولأجل ذلك فهو وجد أنه من الضرورة بمكان التأصيل لصيغ عقلية لنظام الحكم[2]، لأنَّ

---

(1) **مقالات حول الثورة**، ص90 ـ 108.

(2) المصدر نفسه، ص30 ـ 34.

النضال الاجتماعي ـ السياسيّ يعني حسب ما يقول فهمي جدعان، اختيّار الحل الأقصى، الحياة أو الموت، والمخاطر في كلتا الحالتين جليلة وكبيرة، لأنَّ النجاح أو الإخفاق يضع نظام الإسلام برمته أمام خطر الانزلاق إلى سلفية مدمرة أو راديكالية متزمتة جامدة، أوّل تجليّات فعلها سوف يكون الاستبداد السياسيّ في أكثر صوره بشاعة وقسوة.

وهو كان يرى أنَّ مثل هذه الصيغ العقلية يكفلها اجتهاد مُتحرر أو مُتبصر، يعي تجارب الماضي وآفاق المستقبل أو حراك الحاضر، ويدرك بعمق آفاق المعقولية في نظام الإسلام، وفي أبعاد مقاصده.

ولأنَّ العمر لم يمتد بمُطَهّري ليترجم مثل هذه القناعة في مشروع واضح المعالم، فإنَّنا لا يمكننا الجزم بالموقف الذي كان يمكن لمُطَهّري أن يتخذه إزاء تطوّرات الأحداث، والمنحنيات التي راحت الدولة بعد تشكيلها تنعطف نحوها، وتحاول أن تشكل بُناها على ضوئها ومن وحيها.

لكنّنا نستطيع أن ندرك أنَّ مُطَهّري كان يعي أنَّ كل تجربة سياسيّة هي فعل تدبير تاريخي، وأنَّ مشروعية أية سلطة، إنما تنبع من تلبيتها ـ وفق طابع عقلاني ـ لحاجات البشر واستمرار الجماعة، في نظام يكفل لها تحقيق أهدافها وبلوغ مقاصدها من جهة، وإدارة صراع المصالح بين عناصرها من جهة أخرى[1].

أما المبادئ التي افترضها مُطَهّري أساساً (قيمياً) للنهوض، فهي في صورتها التي قدمها بها تتمتع بجاذبيّة استثنائية.

---

(1) مقالات حول الثورة، ص78 ـ 95.

ولقد ترسَّخت رؤيته لها باعتبارها آليات دفاع عن الوجود، وعناصر تشكل في جوهرها أساساً للإحساس بالهوية في خضم الشعور بخطر الضياع والاستلاب... لكنّ مُطَهّري لم يكشف لنا عن الكيفية التي تتحول هذه القيم بواسطتها من مُجرد وازع داخلي، يُرسخه مبدأ التقوى، إلى وازع خارجي يُجسده القانون وتُؤكده الممارسة وفق نظام، خصوصاً أنَّ ثمة سؤالاً خطيراً يبقى قائماً في إطار القيم الخلقيةعلى نحو الدوام، وهو أنه إلى أي مدى يمكن حقاً التعويل على قوة أو سلطة التقوى الأخلاقية أو الدينيّة في تدبير المعاملات الاقتصادية ـ الاجتماعيّة التي هي بطبيعتها مادّية خالصة أو شبه مادّية[1].

ما قدمه مُطَهّري في السياق أنه ربط الفعالية الاقتصادية ـ الاجتماعيّة بالآمر الخُلقي... لكنّه لم يستطع أن يتكهَّن بما يُمكن أن تؤول إليه الأمور في واقع العمل والتجربة من غير أن تتحول جُملة هذه القيم من مجرد آمر داخلي قائم على التقوى إلى آمر ظاهر يتجلَّى في قانون خارجي.

وما يُلفت عند مُطَهّري في سياق مجابهته للفكر الغربيّ إحساسه العميق بالمآلات الخطيرة التي تدفع إليها تيّارات هذا الفكر في بيئتها الأصلية، وبالنهايات التي يُمكن أن تقودنا نحوها عندما نتمثلها ونندفع في إثرها. وهو إحساس يكشف عن وعي عميق بالمأزق المعرفيّ الغربيّ، الذي تجلَّى في زمنه في صورة نبذ تام للوجدان والروح، وانخراط شامل في تجربة مادّية خالصة، من هنا جاءت دعوته إلى التنبه لخطر ما تقود إليه مثل هذه المذاهب والتيّارات، ولضرورة أن نُعيد

(1) **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، م.س، ص553.

ترسيخ قيم الروح في مجتمعاتنا صوناً لها عن الانجراف في تيّارات لا تقود إلا إلى المجهول.

لكنّ مُطَهّري لم يعش إلى زمن باتت فيه المدنية الغربيّة ـ في صورة تجليّاتها المعرفيّة ـ تفرض نفسها على كل أركان المعمورة، بحيث لم يعد ثمَّة مجال للتنكُّب عن الأخذ بما فرضته من معطيات. وتبدو ـ والحالة هذه ـ دعوة مُطَهّري كأنها دعوة خطابية جذابة أكثر منها فعالية نشطة قابلة للتطبيق العملي المباشر الذي يكفل لأمة من الأمم أن تنأى بنفسها عن الاستسلام الكامل غير المشروط لقوى حيوية فاعلة، فتتعرض بالتالي للزَّوال.

ولأنَّ دعوة مُطَهّري كانت وليدة عصرها فهي تحتاج إلى أن نتبصر فيها على ضوء الوقائع والأحداث، ليُعاد استلهام مضامينها، وتحويلها إلى ممارسة حيَّة لمشاركة كونيّة في صناعة التاريخ والارتقاء إلى فعل وُجود حي يتعامل مع الوقائع أكثر مما يتعامل مع الأفكار، ويُلامس التجربة أكثر مما يلامس التصورات والرؤى، وينشغل بحركة البشر وتجاربهم أكثر مما ينشغل بالأنساق العقلية، فهل نهض الذين قرأوا فكره وعاشوا تجربته بمثل هذا العبء، وتبصَّروا حُدود هذه المسؤولية؟

الفصل السادس

ببلوغرافيا مُقتضبة

تمهيد

لا نعرف في الحقيقة كُلَّ النشرات التي صدرت لمؤلفات الشيخ مُرتضى مُطَهّري بالفارسية، ولا نعرف كذلك إذا كان كل نتاج هذا المفكّر الخصب والمُكثر قد وجد طريقه إلى النشر، ونحن نجزم في الحد الأدنى من خلال اطلاعنا على لائحة منشوراته التي أصدرتها انتشارات صدرا وحكمت، تحت نظر اللجنة المشرفة على مؤلّفاته، أنَّ هناك الكثير من المقالات والخطب والدروس والمحاضرات التي ألقاها مُطَهّري على مدى أكثر من عشرين عاماً ما زالت في أشرطة التسجيل، وتمَّ الاحتفاظ بأصولها كاملة. ونادرة هي الكتب التي وضعها مُطَهّري ضمن سياق تخطيط مُسبق لتكون كتباً من الأساس، وقليلة هي الكتب التي راجعها بنفسه وأعاد صياغتها بعد تفريغها من الأشرطة، ولأجل ذلك فسوف نعرِّف بصورة مُقتضبة بنتاجه كما ظهر تباعاً ضمن انشارات حكمت أو صدرا، بعناية مؤسسة الإشراف على نشر آثاره.

أما بخصوص الترجمات العربية لمؤلّفاته، فإنَّ الباحث يُعاني إزاءها

مشاكل جَمَّة، فهي في عمومها ترجمات عجولة مليئة بالأخطاء. . . وهي تُنقل عن الفارسية بلا تنظيم، فيترجم مثلاً جزء من كتاب أو مقالة أو محاضرة ثم تُمنح عنواناً من وحي مضمونها فتلتبس على القارئ ماهية الكتاب المترجم. وقد يقع القارئ على نص واحد مترجم ترجمات عدة وبعناوين مختلفة فيحسب أنها ترجمات لكتب مختلفة لمُطَهّري. ولأجل ذلك فسوف نحاول سرد مؤلّفاته الفارسية كما نشرت في مجموعة آثاره، ونعرف بمضمونها قليلاً، إذا اقتضى الأمر، وبمحتوياتها، ثم نذكر ترجمتها إذا وُجدت أو عثرنا عليها أو علمنا بها، مُقرين بأنَّ هذا المسرد لمؤلفات مُطَهّري سوف يكون ناقصاً ويشوبه القصور، وأنه يحتاج إلى من هو أكثر منا اطلاعاً في هذا العالم ليكمله أو يُتممه أو يُزيل قصوره. . . . لكن ما نقصده منه في العموم هو إلقاء ضوء كاشف على حجم نتاج مُطَهّري وطبيعته. . . من غير أن نقصد الاستقصاء، أو نطمح إلى الكمال.

أوّلاً: الكتب

1 ـ **الأخلاق الجنسية في الإسلام**، ط8، طهران: إنتشارات صدرا، 1372هـ.ش. (وكل كتاب لا نذكر مكان نشره فهو من منشورات صدرا). والكتاب هذا عبارة عن سلسلة مقالات نشرها مُطَهّري في مجلة: مكتب إسلام، سنة 1353هـ.ش. ترجم إلى العربية بعنوان: الضوابط الأخلاقية للسلوك الجنسي، ونشرته دار الرسول الأكرم في بيروت سنة 1988م.

2 ـ **مُطَهّري والمتنورون**، ط1، 1372 هـ.ش. وهو عبارة عن مقالات متنوعة يجمعها موقف مُطَهّري من المثقفين المتغربيّن.

3 ـ **الإسلام ومقتضيات الزمان**، صدر في جزئين الأوّل سنة 1370 هـ.ش،

والثاني سنة 1373 هـ.ش. والجزء الأوّل يحتوي على 26 محاضرة حول الموضوع ألقاها مُطَهّري في مسجد اتفاق في طهران سنة 1354 هـ.ش. أما الثاني فهو مجموعة من المحاضرات التي ألقيت في اتحاد الأطباء المسلمين سنة 1351 هـ.ش. ترجمه إلى العربية علي هاشم ونشر في بيروت عن دار الأميرسنة 1993م.

4 ـ **التعرف على العلوم الإسلامية**، في ثلاثة أجزاء. صدر بين 1368 ـ 1369 هـ.ش. المجلد الأوّل يُعرِّف بالمنطق والفلسفة، والثاني بالكلام والعرفان والحكمة العملية، والثالث بالفقه والأصول. وهو شبه دروة مختصرة للتعريف بهذه العلوم. تُرجم إلى العربية في طبعات متعددة، مفرقاً ومجتمعاً منها: طبعة حديثة في بيروت عن مؤسسة نور المصطفى في مجلد واحد عام 2007. وله ترجمة انكليزية بقلم سلمان توحيدي، وعلي القرائي، طهران: حكمت، 2002م.

5 ـ **التعرف على القرآن**، صدر في 8 مجلدات، بين سنتي 1369–1377 هـ.ش. وهو عبارة عن تفسير تجزيئي غير مُكتمل للقرآن، كان في أصله دروساً ألقاها مُطَهّري في طهران في فترات متفاوتة. ج3 (الأنفال والتوبة). ج4 (النور). ج5 (الزخرف، الدخان، الجاثية، الفتح، القمر). ج6 (الرحمن، الواقعة، الحديد، الحشر، الممتحنة). ج7 (الصف، الجمعة، التغابن). ج8 (الطلاق، التحريم، الملك، القلم). ولبعض أجزائه ترجمات عربية.

6 ـ **أصول الفلسفة والمذهب الواقعي**، صدر في 5 مجلدات سنة 1372 هـ.ش. وهو دروة كاملة في الفلسفة الإسلاميّة، أصله للعلامة الطباطبائي. أعاد مُطَهّري صياغته وعلَّق عليه. وهو يحتوي على استئناف لموضوعات الفلسفة الإسلاميّة مقارنة بالفلسفة الغربيّة الحديثة، وفق منهج جديد مبتكر كما يقول مُطَهّري. تُرجم الجزء الأوّل منه إلى العربية أوّل الأمر جعفر السبحاني، بدون تعليقات مُطَهّري. ثم ترجم محمد

عبد المنعم الخاقاني منه جزأين، ونشرته دار التعارف في بيروت 1988م.

7 ـ **دُروس فلسفية في شرح المنظومة**، مجلدان، طهران: حكمت 1360هـ.ش. ترجمه مالك وهبي بهذا العنوان ونشرته شمس المشرق في بيروت سنة 1994م. وترجمه عمار أبو رغيف بعنوان محاضرات في شرح المنظومة، في مجلد واحد، ونشرته مؤسسة أم القرى في طهران سنة 1417هـ، وهو عبارة عن دروس ألقاها مُطَهّري على جمع من الأساتذة والطلاب في كلية الإلهيات جامعة طهران.

8 ـ **شرح مُفصل لمنظومة الحكمة**، (د.ت).

9 ـ **الخلافة والولاية**، ط1، طهران: حسينية إرشاد 1349هـ.ش.

10 ـ **الإمامة والقيادة**، ط2، 1364هـ.ش. وهو جزء من سلسلة: مقدمة للرؤية الإسلاميّة للكون. يحتوي هذا الكتاب على ستِّ محاضرات ألقاها مُطَهّري في اتحاد الأطباء المسلمين سنة 1349هـ.ش. ونُشر أوّلاً كمقدمة على كتاب الخلافة والولاية، وهو كان في الأصل إجابات على أسئلة أثارها الكتاب الأخير. ثم نشر وحده في هذه الطبعة.

11 ـ **الإمدادات الغيبية في حياة البشر**. وله طبعة أولى نشرت سنة 1354هـ.ش قدم لها مُطَهّري بنفسه، وهو كان يحتوي في طبعته الأولى موضوعات أربعة:

- شمس الدين لن تغيب، وهي محاضرة ألقاها مُطَهّري في كُلية نفط عبادان سنة 1345هـ.ش بمناسبة المبعث النبوي.
- الإمدادات الغيبية في حياة البشر، محاضرة ألقاها في الكلية البهلوية في شيراز سنة 1346هـ.ش، في شعبان.
- الإدارة والقيادة في الإسلام.
- والرشد الإسلاميّ

وأضيف إليه في هذه الطبعة موضوعان:

ـ مقابلة مع بهروز بوشهري (صحفي).

ـ ومقالة حول فيلم المُحلل.

وتُرجمت بعض موضوعاته ومنها الرشد الإسلاميّ والإمدادات الغيبية ضمن مقالات إسلاميّة وسيأتي...

12 ـ **التكامل الاجتماعي للإنسان**، طهران: صدرا، (د.ت). وهو يحتوي على أربع مقالات:

ـ هدف الحياة الإنسانية (عبارة عن خمس جلسات حول الموضوع).

ـ إلهامات شيخ الطائفة (بحث ألقاه سنة 1349هـ.ش. في مؤتمر الفقيه الطوسي في جامعة مشهد ونشر في حياة مُطَهّري ضمن كتاب: ألفية الشيخ الطوسي).

ـ ومزايا وخدمات الإمام البروجردي، (كتبها بعد وفاة البروجردي، ونشرت في كتاب المرجعية والروحانية، لعدة كتاب).

ـ والتكامل الاجتماعي للإنسان (محاضرات في جامعة شيراز). ترجم منه إلى العربية فيما نعلم: الهدف السامي للحياة الإنسانية، ونشر في بيروت سنة 1989م، عن دار الأضواء، وهو يشكل حسب مُطَهّري جزءاً من سلسلة متعددة الحلقات تحت عنوان (مقدمة إلى الرؤية التوحيديّة للعالم). والتكامل الاجتماعي، ونشرته منظمة الإعلام الإسلاميّ في طهران.

13 ـ **التوحيد**، ط12، 1373هـ.ش. وهو جزء من سلسلة أصول الدين التي ألقاها في اتحاد الأطباء المسلمين، في 17 جلسة بين سنتي 1346هـ.ش و 1347ه.ش. له ترجمتان إلى العربية: واحدة بقلم إبراهيم الخزرجي، بيروت: دار المحجة البيضاء، ودار الرسول الأكرم، سنة 1989م.

وأخرى بقلم عرفان محمود، بيروت: دار الحوراء، د.ت. هو يحتوي على نظرات ثاقبة في موضوع علاقة التوحيد بالعلم.

14 ـ **جاذبيّة الإمام علي ودفعه**، ط، 1368هـ.ش. أو الإمام علي في قوتيه الدافعة والجاذبة، مترجم إلى العربية.

15 ـ **المجتمع والتاريخ**، ط5، 1372هـ.ش. هو يُشكل جزءاً من كتاب: مقدمة للرؤية الإسلاميّة الكونيّة. وله ترجمتان: الأولى صدرت عن دار الوفاء في بيروت سنة 1983م، والثانية عن مؤسسة البعثة في طهران، سنة 1403هـ، بقلم د. محمد على آذرشب.

16 ـ **الجهاد**، ط7، 1373هـ.ش، يحتوي كذلك على مجموعة من المحاضرات حول الجهاد والشهادة والجهاد والهجرة. ترجم إلى العربية بعنوان الجهاد وحالاته المشروعة في القرآن، وصدر عن منظمة الإعلام الإسلاميّ.

17 ـ **الرؤية التوحيدية للعالم**، ط6، 1372هـ.ش. وهو جزء من سلسلة: مقدمة للرؤية الإسلاميّة الكونيّة. له ترجمتان، الأولى بعنوان: المفهوم التوحيدي للعالم، صدرت في بيروت عن دار التيّار الجديد سنة 1985م. والثانية بعنوان: الرؤية الكونيّة التوحيديّة بقلم محمد الخاقاني، منشورات منظمة الإعلام الإسلاميّ في طهران سنة 1403هـ.

18 ـ **الحركة والزمان في الفلسفة الإسلامية**، جزءان، ط1، 1371هـ.ش. وهو عبارة عن دروس في قسم القوة والفعل من كتاب الأسفار لملا صدرا الشيرازي.

19 ـ **الحق والباطل (مع إحياء الفكر في الإسلام)**، ط3، 1362هـ.ش. ترجمه محمد علي آذرشب دون الحق والباطل، ونشرته في طهران مؤسسة البعثة سنة 1402هـ. وترجم جعفر الخليل الحق والباطل، ونشره ضمن كتاب الاجتهاد في الإسلام، بيروت: دار الرسول الأكرم، د.ت.

20 ـ **الخاتمية**، ط5، 1370هـ.ش. وهو عبارة عن محاضرات حول ختم النبوة ألقاها سنة 1347هـ.ش. في حسينية إرشاد. صحَّحها بنفسه واعتنى بها. ونُشرت أوّل الأمر في كتاب محمد خاتم الأنبياء، ثم في ستِّ مقالات. ثم نُشرت في هذه الطبعة بمفردها.

21 ـ **حِكَم ومواعظ**، ط23، 1373هـ.ش.

22 ـ **الثورة الحسينية**، في ثلاث مجلدات (ط13 ـ 14 ـ 15) على التوالي، (سنوات 1368 و71 هـ.ش.) على التوالي. وترجم إلى العربية تحت عنوان: الملحمة الحسينية، ونشر نشرات عدة في بيروت، منها نشرة الدار الإسلاميّة سنة 1413هـ. في ثلاث مجلدات.

23 ـ **الخدمات المتقابلة بين الإسلام وإيران**، ط12، 1362هـ.ش. ترجمه إلى العربية محمد هادي اليوسفي بعنوان: الإسلام وإيران، ونشرته دار التعارف في بيروت (د.ت). وله ترجمة إلى الإنكليزية صدرت في قم سنة2004 عن المركز العالمي للعلوم الإسلاميّة. ونشر مقالان تحت عنوان خدمات الإسلام لإيران، وخدمات إيران للإسلام في مج14 من الطبعة الجديدة لمجموع مؤلّفاته.

24 ـ **قصص الأبرار**، جزءان، ط10، 1367 ـ 1368هـ.ش. ترجم إلى العربية ، ونشرته مؤسسة الأعلمي في بيروت، د.ت.

25 ـ **ختم النبوة**، ط26، 1370هـ.ش. وله ترجمتان: بنغالية صدرت في دكا بقلم على عكاظ، وأخرى إنكليزية صدرت عن دار الهدى في طهران 1997م.

26 ـ **دُروس في إلهيات الشفاء**، مجلدان، ط1 ـ ط2، منشورات حكمت طهران، 1370هـ.ش.

27 ـ **الحياة الأخرى، أو الخالدة**، ط28، 1372هـ.ش. وهو الجزء السادس من مقدمة للرؤية الكونيّة الإسلاميّة، ترجم إلى العربية ونشرته دار المحجة البيضاء في بيروت سنة 2000م.

28 ـ **نظرة في سيرة الأئمة الأطهار**، ط10، 1373هـ.ش. مترجم إلى العربية تحت عنوان جولة في سيرة الأئمة الأطهار.

29 ـ **نظرة في سيرة النبي(ص)**، ط6، 1368هـ.ش. ترجمه جعفر صادق الخليل بعنوان: نظرة في السيرة النبوية، منظمة الإعلام الإسلاميّ، طهران.

30 ـ **نظرة في نهج البلاغة**، ط2، 1354هـ.ش. تُرجم إلى العربية بقلم محمد هادي اليوسفي، وصدر في بيروت، عن دار التعارف 1980م.

31 ـ **ستُّ مقالات** (الغدير والوحدة الإسلاميّة)، ط24، 1368هـ.ش. وهو يحتوي على:

- الغدير والوحدة الإسلاميّة
- الوحدة الإسلاميّة
- العلامة الأميني
- ما جناه الآخرون من الغدير
- والخاتمية.

32 ـ **ستُّ مقالات** (الرؤية الإلهية والمادّية للعالم)، د.ت.

33 ـ **العدل الإلهي**، ط28، 1372هـ.ش. ترجمه إلى العربية محمد الخاقاني، ونشر نشرات عدة في بيروت منها طبعة دار المحجة البيضاء، سنة 2004م.

34 ـ **الدوافع نحو المادّية**، ط13، 1372هـ.ش. مع مقدمة حول المادّية في إيران، ترجمه محمد علي التسخيري، ونشرته دار التعارف في بيروت سنة 1980م، وله ترجمة فرنسية بقلم مجيد كارشناس، طهران: الهدى، 1997م.

35 ـ **الفطرة**، ط2، 1370هـ.ش، بُحوث ألقاها مُطَهّري بين 1355-

1356هـ. ش. في تجمع الأطباء المسلمين، وفي حوزة قُم، وفي جلسات مع مدرسين.

36 ـ **فلسفة الأخلاق**، ط11، 1372هـ. ش، (جماع 12 جلسة في مسجد أراك في طهران سنة 1352ه. ش)، ترجمه إلى العربية محمد الخاقاني، ونشرته في طهران مؤسسة البعثة، 1995م، ونشر جزء منه عن دار المحجة في بيروت تحت عنوان: ثبات الأخلاق سنة 1993م.

37 ـ **فلسفة التاريخ**، مُجلدان، ج1 سنة 1369هـ. ش. وج2 سنة 1377هـ. ش، وهو عبارة عن محاضرات ألقاها بين سنتي 1355 ـ 1357هـ. ش.

38 ـ **ثورة المهدي على ضوء فلسفة التاريخ**، ط13، 1373هـ. ش. ترجم إلى العربية ونشر في بيروت (د. ن، د. ت).

39 ـ **مقالات معنوية**، ط14، 1373هـ. ش. وهو يحتوي على 13 خطاباً في موضوعات متنوعة.

40 ـ **لمعات الشيخ الشهيد**، د. ت.

41 ـ **شهيد يتحدث عن شهيد**، طهران: المكتبة الإسلاميّة الكبرى. وهي مجموعة من الأحاديث حول عاشوراء.

42 ـ **مسألة الحجاب**، ط جديدة، 1368هـ. ش. ترجمه إلى العربية، حيدر آل حيدر، ونشر في بيروت عن الدار الإسلاميّة سنة 1987م.

43 ـ **الربا والتأمين**، ط5، 1372هـ. ش، محاضرات ألقاها مُطَهّري في اتحاد الأطباء المسلمين 1354هـ. ش، ترجمه مالك وهبي، ونشرته دار الهادي في بيروت، سنة 1993م.

44 ـ **مسألة المعرفة**، ط6، 1371هـ. ش، عبارة عن 10 جلسات في محرم 1397هـ. ش في مكتب التوحيد في طهران.

45 ـ **المعاد**، ط1، 1373هـ.ش (10 جلسات في اتحاد الأطباء سنة 1350هـ.ش)، ترجمه إلى العربية جواد على كسار، وصدر عن مؤسسة أم القرى في بيروت سنة 1422هـ. وله نشرات أخرى بالعربية.

46 ـ **مقالات فلسفية**، ثلاث مجلدات، د.ت. في موضوعات فلسفيّة مُتعددة، ترجم أغلبه متفرقاً إلى العربية، ومنه ترجمة للقسم الخاص بتاريخ الفلسفة الإسلاميّة، بقلم عبد الجبار الرفاعي، صدرت عن دار الكتاب الإسلاميّ طهران، سنة 1413هـ، تحت عنوان: محاضرات في الفلسفة الإسلاميّة.

47 ـ **النبوة**، ط1، 1373هـ.ش. جزء من سلسلة أصول الدين، وهو عبارة عن محاضرات ألقاها في اتحاد الأطباء المسلمين سنة 1348هـ.ش. ترجمه جواد كسار وأصدرته مؤسسة أم القرى في بيروت وطهران.

48 ـ **نظام حقوق المرأة في الإسلام**، ط14، 1369هـ.ش. ترجمه إلى العربية أبو الزهراء النجفي، ونشرته منظمة الإعلام الإسلاميّ في طهران، سنة 1987م. وله ترجمات ونشرات أخرى.

49 ـ **نظرة في الاقتصاد الإسلاميّ**، ط1، 1368هـ.ش. ترجم إلى العربية تحت عنوان الاقتصاد الإسلاميّ، ونشر سنة 1993م، عن دار البلاغة في بيروت.

50 ـ **نقد الماركسية**، طهران: صدرا، د.ت.

51 ـ **المعرفة في القرآن**، ط1، طهران: سباه انقلاب إسلاميّ، 1982م، 1363هـ.ش.

52 ـ الحركات الإسلاميّة في القرن الأخير، ط12، 1368هـ.ش. ترجمه إلى العربية، صادق العبادي، ونشرته دار الهادي في بيروت، سنة 1982م.

53 ـ **الوحي والنبوة**، (جزء من مقدمة عن الرؤية التوحيديّة للعالم)، ط6، 1370هـ.ش. ترجم إلى العربية ونشرته دار المحجة في بيروت سنة 2000م.

54 ـ **الولاء والولاية**، ط8، 1370هـ.ش. وهو طُبع سابقاً منضماً إلى كتاب الخلافة والولاية، ترجم إلى العربية ونشرته مؤسسة البعثة في طهران.

55 ـ **الإنسان في القرآن**، ط8، 1383هـ.ش. وهو جزء من سلسلة مقدمة على الرؤية الإسلاميّة للعالم.

56 ـ **الإنسان الكامل**، ط11، 1373هـ.ش. وهو عبارة عن 13 جلسة، سنة 1353 ـ في شهر رمضان ـ الستَّة الأولى في مسجد جاويد. ترجمه إلى العربية جعفر الخليلي.

57 ـ **الإنسان والإيمان**، ط8: 1371هـ.ش. ترجمه إلى العربية محمد الخاقاني، ونشرته منظمة الإعلام الإسلاميّ في طهران سنة 1403هـ. وهو جزء من سلسلة مقدمة على الرؤية الإسلاميّة الكونيّة.

58 ـ **الإنسان والقضاء والقدر**، (مع مقدمة حول انحطاط المسلمين)، ترجمه محمد علي التسخيري، ونُشر في طهران عن مؤسسة البعثة، د.ت.

59 ـ **أجوبة الأستاذ على أسئلة مسألة الحجاب**، د.ت. وطُبع في المجلد 14 من الطبعة الجديدة لمؤلفات مُطَهّري. ترجم إلى العربية، ونشر في دار الهادي في بيروت سنة 1992م.

60 ـ **النَّبي الأُمي**، ط9، 1373هـ.ش. ترجم إلى العربية ونشرته منظمة الإعلام الإسلاميّ طهران.

61 ـ **بيرامون إنقلاب إسلاميّ**، ط9، 1372هـ.ش.

62 ـ **بيرامون جمهوري إسلاميّ**، ط24، 1367هـ.ش. وترجما معاً تحت عنوان: مقالات في الثورة الإسلاميّة، بقلم محمد جواد المهري، طهران: المجلس التنسيقي للإعلام الإسلاميّ، 1402هـ. تحت عنوان: مقالات حول الثورة الإسلاميّة. والجزء الأوّل من الكتاب كتبه مُطَهّري قبل الثورة والثاني بعدها.

63 ـ **التربية والتعليم في الإسلام**، ط23، 1373هـ.ش. وهو عبارة عن مجموعتين من المحاضرات، الأولى ألقاها مُطَهّري في جمع من مدرسي التربية الدينيّة، والثانية في اتحاد الأطباء المسلمين. ترجمه إلى العربية علي هاشم، ونشرته في بيروت دار الهادي سنة 1993م.

64 ـ **الإمامة**، د.ت. مجموعة من المحاضرات ألقاها مُطَهّري في اتحاد الأطباء المسلمين ضمن سلسلة أصول الدين. ترجمها إلى العربية جواد على كسار ونشرتها مؤسسة الثقلين في بيروت سنة 1417هـ. ولعلها مجموعة من كتب حول الإمامة لمُطَهّري.

65 ـ **تعليق على كتاب التحصيل لبهمنياربن المرزبان**، طهران، داشكاه.

66 ـ **عشرون مقالة**، (د.ت). وهو يحتوي على مقالات مختلفة متنوعة الموضوعات هي على التوالي:

- العدالة عند الإمام علي(ع)
- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
- المباني الأساسية للحقوق الإسلاميّة
- الحقوق مهمة والدنيا حقيرة
- العدالة أو المساواة
- الله يرزق وعلينا الجهد والسعي
- الإمام الصادق(ع)
- الإمام الكاظم(ع)
- منافع الشدائد والبلايا
- فوائد الإيمان وآثاره
- الدنيا في رأي الدين

ـ العلم والإسلام

ـ العبوديات

ـ العقل والقلب

ـ ماذا يعلمنا فصل الربيع

ـ التفكر في القرآن

ـ القرآن والحياة

ـ الدعاء

ـ النظام الإداري في الإسلام

ـ الإنكارات الخاطئة. وترجم منها مقالتا: (العدالة عند الإمام علي، والعدل أو المساواة)، تحت عنوان العدل في الإسلام، (والدعاء)، (والقرآن والحياة في مجموعة تحتوي كذلك: التوحيد والتكامل، وأصالة الروح).

67 ـ **عشرُ مقالات**، ط5، 1318هـ.ش. وهو يحتوي على مقالات متنوعة الموضوعات وهي على التوالي:

ـ التقوى في الإسلام

ـ آثار التقوى

ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

ـ الاجتهاد في الإسلام

ـ إحياء الفكر الديني

ـ العلم فريضة

ـ قيادة الشباب

ـ الوعظ والخطابة

- الخطابة والمنبر

- المشكلة الأساسية في المؤسسة الدينيّة. تُرجم منها مقال: الاجتهاد في الإسلام، مع دور العقل في الاجتهاد، بقلم جعفر الخليلي، وصدر في بيروت عن دار الرسول الأكرم، د.ت. وهناك نشرة أخرى بعنوان التجديد والاجتهاد في الإسلام عن دار الأضواء في بيروت سنة 1999. وترجمت الثلاثة الأولى مع العلم فريضة ونشرت بالعربية في مجموعة واحدة في 111 صفحة.

68 ـ **أصالة الروح**، (مقال في مكتب التشيع)، ترجمه خليل العصامي، ضمن مجموعة تحت عنوان: أصالة الروح، ونشر في بيروت 2004م، عن دار المحجة، والرسول الأكرم، وطبع مع مجموعة أخرى تحتوي كذلك: القرآن والحياة والتوحيد والتكامل.

69 ـ **الله في حياة الإنسان**، تر: جعفر حشمت خواه، طهران، منظمة الإعلام الإسلاميّ 1995م. والظاهر أنه مجموعة دروس للشهيد مُطَهّري حول (الله)، وهي كانت موجودة في أشرطة تحت عنوان (فكرة الله في حياة الإنسان).

70 ـ **حقيقة النهضة الحسينية**، تر: صادق البقال، الكويت: مكتبة الفقيه، 1986. (محاضرة نشرت في كتاب الملحمة الحسينية).

71 ـ **الهجرة والجهاد**، وهو كان عبارة عن أربع أشرطة حول الموضوع.

72 ـ **الجهاد والشهادة** وهو عبارة عن شريطين حول الموضوع.

73 ـ **الإنسان والمصير**، محاضرات ألقاها مُطَهّري في منظمة المؤتلفة الإسلاميّة.

74 ـ **مقالات إسلامية**، نشرت فيه مجموعة من المقالات، وصدر عن منظمة الإعلام الإسلاميّ في طهران سنة 2000م. وفيه بحث الرشد الإسلاميّ المنشور أساساً ضمن الإمدادات الغيبية في حياة البشر (راجع سابقاً).

75 ـ **قيم النهوض**، معهد المعارف الحكمية 2007م، مقالات مختارة، حول التنمية، العدالة والاستقلال الوطني.

76 ـ **رُؤى جديدة في الفكر الإسلاميّ**، 3 مجلدات، بيروت: دار الجوادين. وهو منتخب لمجموعة كبيرة من مقالاته ومحاضراته في التجديد.

ثانياً: المقالات

وهناك مجموعة كبيرة من المقالات التي لا نعلم إذا كانت نشرت كُلها أو لا، منها:

1 ـ السلوك الجنسي.

2 ـ إيران والإسلام، نشر في المجلد 14 من الطبعة الجديدة لمؤلفات مُطَهّري 1420هـ.

3 ـ مرور على نهج البلاغة.

4 ـ المرأة وحقوقها في الإسلام.

5 ـ الإسلام وإيران.

6 ـ أي دُنيا يذمها علي(ع).

7 ـ الزهد رهبنة أم معنويّة.

8 ـ هل الدنيا والآخرة ضرتان.

9 ـ الدنيا المذمومة.

10 ـ صداق الدم.

11 ـ إله العالم والعالِم.

12 ـ التوحيد والتكامل، (نشر في العربية مع مجموعة تضم أصالة الروح، والقرآن والحياة).

13 ـ السعادة.

14 ـ التضاد في الفلسفة الإسلاميّة.

15 ـ تاريخ الفلسفة في الإسلام.

ثالثاً: الأشرطة متعددة الجلسات

وهناك مجموعة كبيرة من الأشرطة لجلسات فكريّة مُتعددة لا نعلم ما الذي نُشر منها أو الذي يعد للنشر:

1 ـ خصائص المدرسة المُثلى (10 جلسات).

2 ـ حركة التحرير الإسلاميّة (3 جلسات).

3 ـ الإنسان بين الإسلام والماركسيّة (جلستان).

4 ـ التاريخ والفلسفة (3 جلسات).

5 ـ فلسفة الحجاب (جلستان).

6 ـ التوحيد (6 جلسات).

7 ـ العبادة والدعاء (3 جلسات).

8 ـ الشفاعة (11 جلسة).

9 ـ التضاد في الفلسفة الإسلاميّة (جلستان).

10 ـ عرفان حافظ (تماشاكه راز) 5 جلسات.

رابعاً: أشرطة لجلسة واحدة

1 ـ عصر الصَّادق(ع).

2 ـ حرية العقيدة.

3 ـ العدل الكلي.

4 ـ التقليد.

5 ـ الحرية المعنويّة.

6 ـ الإسلام وحاجات العالم اليوم.

7 ـ أهداف علماء الدين في الحركات الإسلاميّة.

8 ـ تجديد الحياة الفكريّة في الإسلام.

9 ـ حقوق المرأة في الإسلام.

10 ـ الأمر بالمعروف.

11 ـ الشعارات في عاشوراء.

12 ـ الحرية والرقي.

13 ـ إحراق الكتب في الإسكندرية.

14 ـ الرقية وعظمة الروح.

15 ـ الإرادة.

16 ـ الإنسان الأمثل ومثل الإنسان.

17 ـ الإمام علي علي الإسلام.

18 ـ الفقه الجعفري.

19 ـ أصول البحث في الفقه.

لائحة المصادر والمراجع

أ ـ كتب مُطَهّري

ـ **الضوابط الأخلاقية للسلوك الجنسي**، بيروت: دار الرسول الأكرم، 1988م.

ـ **فلسفة الأخلاق**، تر: محمد عبد المنعم الخاقاني، طهران ـ بيروت: مؤسسة البعثة، 1995م.

ـ **الدوافع نحو المادّية**، تر: محمد علي التسخيري، بيروت: دار التعارف، 1980م.

ـ **إحياء الفكر في الإسلام**، تر: محمد على آذرشب، طهران: مؤسسة البعثة، 1402 هـ.

ـ **الهدف السامي للحياة الإنسانية**، بيروت: دار الأضواء، 1989م.

ـ **المفهوم التوحيدي للعالم**، بيروت: دار التيّار الجديد، 1985م.

ـ **الرؤية الكونيّة التوحيديّة**، تر: محمد عبد المنعم الخاقاني، طهران: منظمة الإعلام الإسلاميّ، 1403هـ.

ـ **مبدأ الاجتهاد في الإسلام**، تر: جعفر الخليلي، بيروت: دار الرسول الأكرم، ودار التعارف، د.ت (مع الحق والصدق).

ـ **الاجتهاد في الإسلام**، تر: جعفر الخليلي، طهران: مؤسسة البعثة، د.ت.
ـ **المجتمع والتاريخ**، بيروت: مؤسسة الوفاء، 1983م.
ـ **المجتمع والتاريخ**، تر: محمد على آذرشب، طهران: مؤسسة البعثة، 1402هـ.
ـ **التوحيد**، تر: إبراهيم الخزرجي، بيروت: دار الرسول الأكرم، ودار المحجة، 1998.
ـ **التوحيد**، تر: عرفان محمود، بيروت: دار الحوراء، 1424هـ.
ـ **مسألة الحجاب**، تر: حيدر آل حيدر، بيروت: الدار الإسلاميّة، 1987م.
ـ **التربية والتعليم في الإسلام**، تر: علي هاشم، بيروت: دار الهادي، 1993م.
ـ **النبوة**، تر: جواد كسار، طهران: أم القرى، 1420هـ .
ـ **المعاد**، تر: جواد كسار، طهران: أم القرى، 1420 هـ.
ـ **الإمامة**، تر: جواد كسار، بيروت: الثقلين، 1418 هـ.
ـ **أسس الفلسفة**، تر: محمد الخاقاني، بيروت: دار التعارف.
ـ **الله في حياة الإنسان**، تر: جعفر حشمت خواه، طهران: منظمة الإعلام الإسلاميّ، 1985م.
ـ **الإنسان والإيمان**، تر: محمد عبد المنعم الخاقاني، طهران: منظمة الإعلام الإسلاميّ، 1403 هـ.
ـ **الإسلام وإيران**، تر: محمد هادي اليوسفي، بيروت: د.ت.
ـ **محاضرات في الفلسفة الإسلامية**، تر: عبد الجبار الرفاعي، طهران: دار الكتاب الإسلاميّ، 1415هـ.
ـ **مُطَهّري وروشنفكران**، طهران: صدرا، 1372هـ.ش.
ـ **مقالات حول الثورة الإسلامية**، تر: محمد جواد المهري، طهران: مركز إعلام الثورة، 1402هـ.

- **الإنسان والقضاء والقدر**، تر: محمد علي التسخيري، طهران: المكتبة الإسلاميّة الكبرى، د.ت.
- **نظام حقوق المرأة في الإسلام**، تر: أبو الزهراء النجفي، طهران: منظمة الإعلام الإسلاميّ، 1987م.
- **الإسلام ومتطلبات العصر**، تر: علي هاشم، بيروت: دار الأمير، 1992م.
- **بيرامون انقلاب إسلاميّ**، طهران: صدرا، 1372ه.ش.
- «**الرشد الإسلاميّ**»، ضمن: مقالات إسلاميّة، طهران: منظمة الإعلام الإسلاميّ، 2000م.
- **الحركات الإسلاميّة في القرن الأخير**، تر: صادق العبادي، بيروت: دار الهادي، 1982م.
- **الجهاد ومآلاته المشروعة في الإسلام**، طهران: منظمة الإعلام الإسلاميّ.
- **نقد الماركسيّة**، طهران: صدرا، د.ت.

ب ـ مراجع عامة

- طلال مجذوب: **إيران من الثورة الدستورية إلى الثورة الإسلاميّة**، بيروت: دار ابن رشد، 1980م.
- خليل حيدر، **العمامة والصولجان، المرجعية الشيعية في إيران والعراق**، الكويت: دار قرطاس، 1997.
- رضوان السيد، **سياسيّات الإسلام المعاصر**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1997.
- آمال السبكي، **تاريخ إيران السياسيّ بين ثورتين**، عالم المعرفة، الكويت، 1999م.
- عبد الهادي الحائري، **تشيع ومشروطبت در إيران**، طهران: 1975م. (فارسي)

- علي الوردي، **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث**، قم: دار الأمير، 1991م.

- إسحاق النقاش، **شيعة العراق**، دمشق 1987م.

- فاضل رسول، **هكذا تكلم علي شريعتي**، بيروت: دار الكلمة، 1987م.

- فردين قريشي، **تجديد الفكر الديني في إيران**، تر: على الموسوي، بيروت: مركز الحضارة، 2008م.

- محمد رضا وصفي، **تاريخ الفكر الإسلاميّ المعاصر في إيران**، بيروت: دار الجديد، 2000م.

- جلال آل أحمد، **غرب زدكي**، طهران: رواق، 1964م. (فارسي)

- جلال آل أحمد، **المستنيرون**، تر: حيدر نجف، بيروت: دار الهادي، 2000م.

- جلال آل أحمد، **نزعة التغريب**، تر: حيدر نجف، «قضايا إسلاميّة معاصرة»، بيروت: دار الهادي، 2000م.

- جلال آل أحمد، **قشة في الميقات**، تر: حيدر نجف، «قضايا إسلاميّة معاصرة»، بيروت: دار الهادي، 2003م.

- دوروتيا كرافولسكي، **العرب وإيران**، بيروت: دار المنتخب العربي، 1993م.

- فؤاد إبراهيم، **الفقيه والدولة**، بيروت: دار الكنوز الادبية، 1998م.

- هادي حشروشاهي، **فدائيان إسلام**، تاريخ عملكرد وأنديشه، طهران: اطلاعات، 1995م.

- رشيد رضا، **تفسير المنار**، القاهرة، د.ت.

- سيد قطب، **في ظلال القرآن**، القاهرة: دار الشروق، 1986م.

- عباس خامه يار، **إيران والأخوان المسلمون**، تر: عبد الأمير الساعدي، بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية، 1997م.

- حميد عنايت، **الفكر السياسيّ الإسلاميّ المعاصر**، تر: إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة: مدبولي، 1988م.
- مُحسن كديور، **نظريه هاي دولت درفقه شيعه**، طهران: نشرني، 1998. (فارسي)
- وليان توماس، **جماعات الإسلام السياسيّ**، تر: رفعت السيد أحمد، القاهرة: يافا للدراسات والنشر، 1989م.
- علي شريعتي، **مجموعة آثار**، طهران: إلهام، 1988م (فارسي)
- مجموعة من الباحثين، **جولة في حياة الشهيد مُطَهّري**، بيروت: دار الهادي، 1997م.
- مهدي بازركان، **مذهب در أوروبا**، طهران: نشر الثقافة الإسلاميّة. (فارسي)
- مهدي بازركان، **كار در إسلام**، طهران: نشر الثقافة الإسلاميّة. (فارسي)
- مهدي بازركان، **بعثت وإيديولوجي**، مشهد: طلوع. (فارسي)
- مهدي بازركان، **راه طي شده**، طهران: انتشار. (فارسي)
- مهدي بازركان، **آفاق توحيد**، طهران: نشر الثقافة الإسلاميّة. (فارسي)
- مهدي بازركان، **مرز ميان دين وسياست**، طهران: انتشار. (فارسي)
- مهدي بازركان، **انتظار أز دين**، طهران: انتشار. (فارسي)
- علي شريعتي، **إسلام شناسي**، طهران: حسينية إرشاد. (فارسي)
- مجلة نقد ونظر، العددان 3 ـ 4، سنة 1998م، ملف (سنت كرايان). (فارسي)
- مهرازاد بروجردي، **روشنفكران إيران وغرب**، تر: جمشيد شيرازي، طهران: فرزان، 1998م. (فارسي)
- حسين نصر، **دراسات إسلامية**، بيروت: الدار المتحدة، 1975م.

- حسين نصر، **الصوفية بين الأمس واليوم**، بيروت: الدار المتحدة، 1975م.
- الإمام الخميني، **صحيفة الثورة**، طهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ.
- مجموعة من الباحثين، **جولة في حياة الشهيد مُطَهّري**، بيروت: دار الهادي، 1992م.
- روجيه غاوردي، **الإسلام**، بيروت، د.ت.
- الإمام الخميني، **الاستقامة والثبات**، بيروت: مركز الإمام الخميني الثقافيّ.
- الإمام الخميني، **مختارات**، بيروت.
- كامل الهاشمي، **إشراقات الفلسفة السياسيّة في فكر الإمام الخميني**، كتاب «قضايا إسلاميّة معاصرة»، عدد 1، مركز فلسفة الدين في بغداد، إصدار دار الهادي بيروت.
- الإمام الخميني، **الحكومة الإسلاميّة**، طهران: مؤسسة نشر وتنظيم تراث الإمام، 1996م.
- الإمام الخميني، **رسالة إلى مجلس صيانة الدستور**، 29 ـ 12 ـ 1988م.
- الإمام الخميني، **بيان إلى الحوزات العلمية**، 1989م.
- إبراهيم العبادي، **الاجتهاد والتجديد**، «قضايا إسلاميّة معاصرة»، عدد 3، مركز فلسفة الدين في بغداد، إصدار دار الهادي بيروت.
- مجموعة من الباحثين، **المُطَهّري العبقري الرسالي**، دمشق: المستشارية الثقافيّة الإيرانية، 1991م.
- علي دواني، **ذكرياتي مع الشهيد مُطَهّري**، تر: خالد توفيق، قم: مؤسسة أم القرى، 1417ه.
- محمد البهي، **الفكر الإسلاميّ الحديث وصلته بالاستعمار الغربيّ**، بيروت: دار الفكر، 1991م.
- زكي الميلاد، **الإسلام والتجديد**، بيروت: المركز الثقافيّ العربي، 2008م.

- محمد حسين فضل الله، «**الأصالة والتجديد**»، مجلة المنهاج، عدد2، بيروت: صيف، 1996م.
- محمد حسين فضل الله، «**الاجتهاد وإمكانيات التجديد**»، ضمن: زينب شوربا، نحو فهم معاصر للاجتهاد، بيروت: دار الهادي، 2004م.
- محمد مهدي شمس الدين، **الاجتهاد والتجديد**، بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1996م.
- محمد حسن الأمين، «**الحداثة والتراث (حوار)**» مجلّة الحياة الطيبة، عدد5، شتاء 2001م.
- محمد عمارة، **الإسلام بين التنوير والتزوير**، بيروت: دار الشروق، 1995م.
- عبد الجبار الرفاعي، «محمد عبده ومحمد إقبال» **مجلة التسامح، عدد1، صيف 2006م.**
- يحيى محمد، **جدلية الخطاب والواقع**، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2002م.
- عمر فروخ، **تجديد في المسلمين لا في الإسلام**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1986م.
- طه جابر العلواني، **إصلاح الفكر الإسلاميّ**، طهران: مؤسسة الأعراف.
- رضوان السيد، «**الثنائيات والمصطلحات والاتّجاهات في الفكر الإسلاميّ المعاصر**» مجلة قضايا إسلاميّة معاصرة، عدد26، شتاء 2004م.
- حسن حنفي، «**دراسات فلسفيّة**» في: الفكر الإسلاميّ المعاصر، بيروت: دار التنوير، 1995م.
- يوسف القرضاوي، **الاجتهاد في الشريعة الإسلاميّة**، الكويت: دار القلم، 1996م.
- عبد الكريم سروش، **سنت وسكولاريسم**، طهران: مؤسسة فرهنك صراط، 1382هـ.ش. (فارسي)

- فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكّري الإسلام**، عمان: دار الشروق، 1988م.
- محمد إقبال، **تجديد الفكر الديني**، تر: عباس محمود، القاهرة، 1955م.
- مالك بن نبي ، **وجهة العالم الإسلاميّ**، تر: عبد الصبور شاهين، القاهرة، 1995م.
- جمال الدين الأفغاني، «**الرد على الدهريين**» ضمن: الأعمال الكاملة، تر: محمد عمارة.
- جمال الدين الأفغاني، «**رسالة القضاء والقدر**»، ضمن الأعمال الكاملة».
- محمد عبده، **رسالة التوحيد**، القاهرة: دار المعارف، 1971م.
- محمد عبده، **الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية**، القاهرة، 1902
- خنجر حمية، **اختبارات المقدس**، بيروت: دار الأمير، 2007م.
- فتحي ملكاوي، «**التأصيل الإسلاميّ لمفهوم القيم**»، مجلة إسلاميّة المعرفة، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، سنة 14، عدد 54، خريف 2008م.
- زياد خليل الدغامين، «**إعمار الكون في ضوء نصوص الوحي**»، مجلة إسلاميّة المعرفة، عدد 54، خريف 2008م. (مجلة)
- آلان تورين، **نقد الحداثة**، دمشق: وزارة الثقافة.
- يورغن هابرماس، **الخطاب الفلسفي للحداثة**، تر: فاطمة الجيوسي، دمشق: وزارة الثقافة.
- يورغن هابرماس، **الخطاب السياسيّ للحداثة**، بيروت: دار النهار للنشر.
- محمد باقر الصدر، **السنن التاريخية في القرآن الكريم**، بيروت: دار التعارف، 1989م.
- محمد حسين الطباطبائي، **الميزان**، بيروت: الأعلمي.

مركز الحضارة
لتنمية الفكر الإسلاميّ

مؤسّسة فكريّة تنشط في ميدان البــحث العلــميّ، وتنطلــق مــن الإيمان الراسخ بقدرة الإسلام على تقديم البديل الحضاريّ للإنسان، كما أنّها تحمل قناعةً راسخةً بأنّ الفكر الإسلاميّ المعاصر لا يمكن أن يمثّل مساهمةً حضاريةً إلا إذا ســار بين حدّيــن، هما: حـدّ عـدم القطيعة مع الأصول والمنطلقات الفكريّة الثابتة، وحدّ قبول النقد والانفتــاح عليــه في ســعي دؤوب للــرقيّ بالواقــع الثقــافيّ للعالــم الإســلاميّ.

وتندرج إصدارات المركز ضمن، سلاسل بحثيّة هي:

- سلسلة الدراسات القرآنيّة
- سلسلة الدراسات الحضاريّة
- سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلاميّ
- سلسلة دراسات الفكر الإيرانيّ المعاصر

لقد أنتج مُطهّري أفكاره ورُؤاه على مدى مساحة من الزمن تزيد على رُبع قرنٍ، تطوّرت أفكاره ورؤاه فيها على ضوء التجربة والوقائع والأحداث... ومثل هذه المساحة الزمنيّة تتطلّب أن نندفع لالتقاط عناصر هذا الفكر على ضوء تطوّره وفي سياقات نضوجه وفي مراحل اكتماله، في كليّتها وعمومها. وهذا يتطلّب منّا فعل تفكيكٍ وتركيب من جهة، وتفسيرٍ وتأويلٍ من جهةٍ أخرى، تُستَثْمَرُ فيه السياقات التاريخيّة وجملةُ الظروف والمؤثّرات ومناخات المعرفة والفكر والسياسة والأحداث المحيطة والوقائع. وعليه فما نقدّمه هنا هو رُؤية تأويليّة لجهد مُطَهّري ولنتاجه، تحاول استنطاق نصوصه بُغية تكوين رؤيةٍ شاملةٍ وعامّةٍ لمنهجه، وتأسيس ركيزةٍ منطقيّة تحكم جماع تفكيره وتوجّه رُؤاه، وتربط كلّ أطراف اهتماماته المعرفيّة بعضها إلى البعض الآخر، وهو يبقى في جوهره فعل تفسير خاصّ لا ندّعي صوابيّته ولا اكتماله ولا سلامة منطلقاته ولا تعاليه على النقد والتفنيد والمناقشة...

المؤلـــف

MOTAHHARI ON REFORMATION AND ISLAMIC THOUGHT'S RENEWAL

Center of Civilization for the Development of Islamic Thought

A Seiries on Leading Thinkers & Reformers in the Islamic World

ISBN 978-9953-538-21-1



9 789953 538211

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت – لبنان – بئر حسن – شارع السفارات – بناية الصباح – ط٢

هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 5

nail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com